Профессоръ Василій Васильевичъ Болотовъ.

Біографическій очеркъ *).

VIII.

Что касается чисто ученой дѣятельности В. В. Болотова, какъ изслѣдователя, то при всей разносторонности проявленій ея по разнымъ поводамъ, можно, однако, замѣтить, что собственные интересы его, при его исключительныхъ способностяхъ и знаніяхъ лингвиста, всегда влекли его, и чѣмъ далѣе, тѣмъ повидимому болѣе, въ область исторіи христіанскаго востока въ широкомъ смыслѣ (не греческаго лишь). Эта область, при недостаточной вообще разработанности ея, по малой доступности ея источниковъ во всемъ объемѣ для большинства и западныхъ ученыхъ, обѣщала болѣе всего дать и новыхъ результатовъ.

Первая ученая работа его, магистерское сочиненіе объ Оригенѣ, относилась къ области греческаго богословія. Первоисточники греческой церковной исторіи и во все дальнѣйшее время были для него предметомъ постояннаго изученія въ самомъ широкомъ объемѣ. Знакомился онъ съ ними, насколько это было возможно дѣлать, не выѣзжая изъ Петербурга, и по рукописямъ, обращался въ первые годы (вѣроятно подъ вліяніемъ И. Е. Троицкаго и по его указаніямъ) къ неизданнымъ памятникамъ и византійской церковной исторіи. Такъ онъ занимался въ 1880-хъ годахъ изученіемъ кодекса церковной исторіи Евсевія московской сино-

*) Продолженіе. См. апрѣль.

дальной библіотеки № 405 (50/ы) (кодексъ J) и сдѣлалъ тщательнѣйшую свѣрку его варіантовъ. Какъ можно видѣть изъ сохранившихся въ его бумагахъ начальныхъ листковъ его письма на нѣмецкомъ языкѣ къ ростокскому профессору (потомъ гёттингенскому) E. Schwartz'у 23 марта 1891 г., заключивъ на основаніи извѣстія въ Theolog. Literaturblatt 1891, № 10, Sp. 96, что ему поручено Берлинской Академіей Наукъ сличеніе рукописей исторіи Евсевія, онъ предложилъ ему свою свѣрку указаннаго кодекса, законченную еще 22 февраля (6 марта) 1886 г. и произведенную имъ для своего употребленія, по его выраженію, «con amore und—mit aller Genauigkeit eines μώψ»; онъ разсчитывалъ при этомъ представить всю свѣрку въ печатномъ видѣ уже въ сентябрѣ, на понятномъ и для адресата языкѣ, лишь съ написаннымъ по-русски введеніемъ. Это намѣреніе, однако, не было осуществлено, и неизвѣстно, было ли самое письмо отправлено Schwartz'у; послѣдній въ вышедшемъ въ 1909 г. введеніи къ своему изданію исторіи Евсевія говоритъ лишь о бывшей у него свѣркѣ указаннаго кодекса, произведенной кіевскимъ профессоромъ Sonny [1]). Въ бумагахъ В. В. Болотова имѣется, далѣе, подъ заглавіемъ «Λέοντος μητροπολίτου Χωνῶν τὰ εὑρισκόμενα πάντα», копія съ произведеній этого писателя изъ Cod. Mosq. 418 (363/cccl) f. 359^{r} — 363^{r} (I: Ἡ σύνοδος Κωνσταντινουπόλει ἐνδημοῦσα ἐν ἔτει ϑξ', II: γνώμη περὶ τοῦ κορίνθου Βασιλείου). Изъ этой же рукописи была снята имъ копія произведенія Георгія Кипрскаго— ἐγκώμιον Евѳимію мадитскому (f. 375^{v} — 388^{r}, издано въ 1889 г. архим. Арсеніемъ). И. И. Троицкому В. В. Болотовъ содѣйствовалъ, напр., при изданіи «Автобіографіи» Михаила Палеолога въ 1885 г. [2]) Съ другой стороны, если предметомъ его магистерской диссертаціи былъ восточный греческій богословъ, то для диссертаціи докторской имъ избранъ былъ западный латинскій писатель (хотя и имѣвшій ближайшее отношеніе къ исторіи востока и ея источникамъ)—діаконъ Рустикъ, и хотя задуманное сочиненіе и не появилось, но матеріалы для него были уже собраны. Въ написанныхъ по особымъ внѣшнимъ поводамъ этюдѣ о папѣ Либеріи и отзывѣ о сочиненіи проф. А. И. Садова о Лактанціи онъ далъ потомъ блестящіе образцы

[1]) Eusebius Kirchengeschichte, herausgeg. von E. Schwartz. Th. III Einleitungen, Übersichten, Register. Leipzig 1909. S. XXXIV.

[2]) Христ. Чт. 1885, II. 529—570.

работъ, касавшихся и западной латинской церковной исторіи. Но на ряду съ этимъ уже съ раннихъ поръ онъ направляетъ вниманіе на особую область, на исторію христіанскаго *негреческаго востока*.

Первый «серьезный» (послѣ магистерскаго изслѣдованія), по взгляду самого В. В. Болотова, этюдъ его былъ посвященъ исторіи *Египта* («Разсказы Діоскора о Халкидонскомъ соборѣ» 1884); за нимъ потомъ послѣдовали еще три (1886, 1892, 1893), нѣкоторые сверхъ того остались не напечатанными при его жизни (см. ниже, въ перечисленіи ученыхъ трудовъ). Исторія Египта, повидимому, всегда привлекала къ себѣ особенное вниманіе В. В.; напечатанные имъ труды его въ этой области вызваны чисто теоретическимъ научнымъ интересомъ къ ней. Для работъ его въ другихъ областяхъ востоковѣдѣнія были частію и внѣшніе поводы. Единственнымъ въ своемъ родѣ, повидимому, знатокомъ въ ряду новѣйшихъ ученыхъ былъ В. В. въ области церковной исторіи *Эѳіопіи*. Оживленіе въ Россіи интереса къ Абиссиніи послѣ экспедиціи Ашинова и предположенія о православной миссіи среди абиссинъ побудили его высказать въ рѣчи на годичномъ актѣ Академіи 16 февраля 1888 г. свой научно-обоснованный взглядъ о несвоевременности и даже вредѣ въ настоящій моментъ православной пропаганды между послѣдователями эѳіопской церкви. Въ томъ же году вышелъ его обширный этюдъ о богословскихъ спорахъ въ эѳіопской церкви. Б. А. Тураевъ склоненъ признать это изслѣдованіе «наиболѣе замѣчательнымъ изъ трудовъ его по востоковѣдѣнію, если впрочемъ вообще можетъ идти рѣчь объ ихъ сравненіи». «Для оцѣнки этого труда слѣдуетъ прежде всего имѣть въ виду, что изслѣдованія въ области абиссинской исторіи далъ собственно одинъ Дилльманъ; ни Перрюшонъ, ни Перейра, ни даже Бассе не пошли дальше изданій текстовъ съ комментаріями.—Такимъ образомъ В. В. является вторымъ историкомъ Абиссиніи въ собственномъ смыслѣ этого слова и его работа исполнена мастерски; между тѣмъ тема ея куда труднѣе и сложнѣе дилльмановскихъ. Уже одни богословскія хитроплетенія эѳіоповъ едва ли были кому-либо изъ эѳіопистовъ по плечу, кромѣ В. В.» [1]). По словамъ Б. А. Тураева, В. В. предполагалъ дать еще третье изслѣдованіе «о темныхъ эпохахъ абиссинской исторіи» и просилъ его для этой цѣли ско-

[1]) *Тураевъ*, Журн. Мин. Нар. Просв. 1900, авг. 90—91.

пировать въ національной парижской библіотекѣ родословія эѳіопскихъ преподобныхъ, но этотъ матеріалъ не оказался доброкачественнымъ источникомъ. Цѣнныя въ научномъ отношеніи свѣдѣнія касательно исторіи и литературы Эѳіопіи заключаются и въ описаніяхъ В. В. эѳіопскихъ рукописей библіотеки духовной Академіи (№ 1 и 2—Codd. Anatoliani въ 1887 г., № 4—Cod. Sablerianus въ 1895 г.; описаніемъ 3-й рукописи, по Б. А. Тураеву, В В. также занимался, но оставилъ эту работу, такъ какъ не имѣлъ времени для изысканій по вопросу о содержащемся въ немъ аскетическомъ произведеніи «Духовный старецъ»), также въ рецензіи на «Часословъ эѳіопской церкви», изданный Б. А. Тураевымъ, которому онъ содѣйствовалъ при корректурѣ и переводѣ этой книги. Хотѣлъ онъ, кромѣ того, какъ сообщаетъ Б. А. Тураевъ, помѣстить въ Запискахъ Восточнаго Отдѣленія Археологическаго Общества изслѣдованіе объ абиссинскомъ таботѣ и уже собиралъ матеріалы для этой работы, но былъ отвлеченъ отъ нея сторонними обстоятельствами, между прочимъ—и необходимостью давать разъясненія лицамъ, отправлявшимся въ Абиссинію и писавшимъ о ней, также возложенной на него обязанностью переводить разные абиссинскіе документы, такъ какъ онъ былъ первымъ изъ русскихъ ученыхъ, изучившимъ и современный языкъ абиссинъ-амхарскій и долгое время оставался единственнымъ. Вообще, по отзыву Б. А. Тураева, труды В. В. по отдѣлу Aethiopica «представляютъ одно изъ наиболѣе крупныхъ явленій современной ученой литературы и остается только пожалѣть, что онъ не далъ ихъ больше» [1]). Въ близкихъ отношеніяхъ В. В. былъ съ прибывшимъ въ Россію въ 1892 г. и прикомандированнымъ къ Академіи абиссинскимъ діакономъ, принявшимъ православіе, Христодуломъ (Габра Христосъ). «Ихъ отношенія напоминаютъ до извѣстной степени ту дружбу, которая соединяла Людольфа и его авву Григорія и которая въ исторіи эѳіопистики сдѣлалась классической». Если бы не преждевременная смерть Христодула, онъ могъ бы оказать, при посредствѣ В. В., такія же услуги русской наукѣ, какія оказалъ при посредствѣ Людольфа и Григорій нѣмецкой [2]). Въ послѣдніе годы онъ, въ связи съ своимъ участіемъ въ дѣлѣ присоеди-

[1]) Тураевъ, l. c. 93.

[2]) Тураевъ, l. c. 96; его же статья „Абиссинія“ въ Правосл. Богосл. Энциклопедіи, изд. подъ ред. А. П. Лопухина. Т. I. Спб. 1900, 30—31.

ненія къ православію сирійскихъ несторіанъ, съ особою обстоятельностью занялся изслѣдованіемъ разныхъ вопросовъ изъ исторіи церкви сиро-персидской, касаясь тутъ же частію и вопросовъ изъ армянской и персидской исторіи (1899—1900), и здѣсь въ длинномъ рядѣ экскурсовъ «вполнѣ вошелъ въ свою любимую роль лингвиста и хронологическаго изслѣдователя». Имъ же описаны были двѣ сирійскія рукописи академической библіотеки: монофиситскій сиро-каршунскій служебникъ и несторіанскій гимнологій. Свои соображенія о первоначальной исторіи грузинской церкви онъ изложилъ въ 1897 г. въ отзывѣ о кандидатскомъ сочиненіи студента Гамрекелова (самъ онъ, по его словамъ, грузинскаго языка не зналъ настолько, чтобы читать и понимать писанное на немъ, но несомнѣнно онъ сдѣлалъ бы со временемъ и этотъ языкъ предметомъ ближайшаго изученія). Не успѣлъ онъ оставить какого-либо труда по исторіи христіанства у арабовъ.

«Такимъ образомъ В. В. Болотовъ, заключаетъ Б. А. Тураевъ свой обзоръ трудовъ его по востоковѣдѣнію, оставилъ капитальные труды по церковной исторіи трехъ восточно-христіанскихъ народовъ: коптовъ, абиссинъ, и сирійцевъ или, другими словами, поработалъ со славой въ трехъ областяхъ востоковѣдѣнія: хамитской, семитской и иранской, такъ какъ при изслѣдованіяхъ о персидской церкви ему приходилось постоянно обращаться къ персидскому и армянскому языкамъ» [1]).

Можно думать, что въ области исторіи восточныхъ церквей, съ обращеніемъ особаго вниманія на вопросы хронологіи и исторической географіи, также на вопросы филологическаго характера, и стала бы по преимуществу развиваться его дѣятельность, если бы онъ жилъ долѣе.

Если не совсѣмъ обычная для церковнаго историка широта лингвистическихъ познаній, въ связи съ малой разработанностью исторіи христіанскаго негреческаго востока и научной важностью этого предмета, указывали для В. В. въ этой именно исторіи область, наиболѣе соотвѣтствовавшую знаніямъ и стремленіямъ его какъ лингвиста, то для математическихъ наклонностей его, какъ несравненнаго по компетентности изслѣдователя хронологическихъ проблемъ, опредѣлялась въ свою очередь область вопросовъ хронологіи и пас-

[1]) Тураевъ, l. c. 95—96.

халіи, какъ такая, въ которой онъ самъ признавалъ себя призваннымъ создать достойный его совершенно особыхъ въ этомъ отношеніи знаній спеціальный трудъ. О намѣреніяхъ своихъ касательно этой области онъ высказывался въ одномъ письмѣ (15 февраля 1894 г.) къ Д. А. Лебедеву (нынѣ священникъ въ г. Можайскѣ). «Въ программѣ моихъ затѣй—въ отдаленномъ концѣ ихъ—стоитъ и «Православная пасхалія на историческихъ основаніяхъ». На «историческихъ». Потому что *математическая* сторона и въ учебникахъ и въ таблицахъ исчерпана, а въ формулѣ Гаусса— —доведена до послѣдняго упрощенія». «Въ отдаленномъ концѣ» В. В. полагалъ осуществленіе своего плана потому, между прочимъ, какъ онъ поясняетъ далѣе, что ему не удавалось пока достать одного нужнаго для его цѣлей стараго изданія (Pauli alexandrini Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν [введеніе въ астрологію], Wittenberg 1588). «Предполагаю, говорится далѣе, учебникъ изданный коммиссіею духовныхъ училищъ въ 1838 (?) г., и разныхъ Лалошей и Яковкиныхъ, подвергнуть строгому экзамену, поставить имъ за ихъ мудрованія баллъ не выше 1, и сказать, какъ дѣло стоитъ въ дѣйствительности съ элементами пасхаліи, и изложить нѣкоторыя—существовавшія—методы вычисленія пасхи». «Не ожидайте, что мои «историческія основанія» узрятъ свѣтъ скоро: ни строки еще не написано, кромѣ—понятно—самаго ключа къ вопросу». Этотъ спеціальный трудъ о пасхаліи, который обѣщалъ быть единственнымъ въ своемъ родѣ, такъ и остался не написаннымъ. Высказываться по тѣмъ или инымъ вопросамъ касательно пасхаліи и календаря В. В. приходилось лишь въ нѣкоторыхъ его изслѣдованіяхъ, не посвященныхъ прямо этому вопросу («День и годъ мученической кончины св. евангелиста Марка», «Изъ исторіи церкви сиро-персидской»), и на засѣданіяхъ коммиссіи по вопросу о реформѣ календаря.

IX.

Въ дѣйствительности, въ исторіи ученой дѣятельности В. В. Болотова, какъ она проявилась на самомъ дѣлѣ, помимо его собственныхъ интересовъ и склонностей, помимо также направлявшей его всегда на широкое и основательное изученіе первоисточниковъ и лучшихъ пособій своей науки обязанности академическаго преподавателя вообще, весьма большое

значеніе имѣли разныя внѣшнія обстоятельства, стоявшія главнымъ образомъ также въ связи съ его положеніемъ какъ преподавателя. Въ этомъ случаѣ находитъ полное примѣненіе характеристика, данная нѣкогда имъ себѣ самому, что въ его натурѣ заложено стремленіе «плыть по теченію», дѣлая всегда выдвигаемое тѣмъ или другимъ моментомъ дѣло [1]). И онъ всегда со всѣмъ вниманіемъ и тщательностью выполнялъ и всякія обычныя въ академическомъ быту повинности, и разныя выпадавшія на его долю экстраординарныя порученія. Но нельзя не признать, что служа поводомъ къ появленію разныхъ печатныхъ трудовъ его и записокъ ученаго характера, въ своей массѣ эти внѣшнія обстоятельства не мало не препятствовали вполнѣ свободному проявленію этой дѣятельности.

Особенно часто приходилось ему выступать въ роли рецензента ученыхъ сочиненій, также оппонента при публичной защитѣ ихъ авторами для соисканія ученыхъ степеней. Обязанности рецензента вызывали его собственно на критическую работу. Но на ряду съ оцѣнкой чужого труда В. В. Болотовъ имѣлъ обыкновеніе давать и опытъ собственнаго рѣшенія вопросовъ, трактуемыхъ въ этомъ трудѣ или вообще возбуждаемыхъ его предметомъ. Отсюда его рецензіи имѣютъ и весьма высокую положительную научную цѣнность (подобно такимъ же работамъ уважаемыхъ имъ западныхъ ученыхъ де Лагарда и Гутшмида). Особенно въ послѣдніе годы его дѣятельности, составленіе отзывовъ даже о кандидатскихъ сочиненіяхъ служило для него поводомъ высказывать цѣнныя научныя замѣчанія о предметѣ сочиненія, или даже, въ одномъ случаѣ, дать цѣлое изслѣдованіе (упомянутое выше—о грузинской церкви). Тѣмъ болѣе это было, когда ему приходилось давать отзывы о магистерскихъ сочиненіяхъ или выступать оппонентомъ на магистерскихъ коллоквіумахъ. Отзывы же его о докторскихъ диссертаціяхъ, или о сочиненіяхъ, представлявшихся на соисканіе премій, иногда разростались въ пѣлыя книги съ рядомъ новыхъ выводовъ (отзывы о соч. Н. Н. Глубоковскаго, А. И. Садова).

Списки темъ, какія вообще предлагаемы были В. В. Болотовымъ для кандидатскихъ сочиненій, имѣются начиная

---

[1]) Письмо А. П. Флоренскому въ „Тверск. Епарх. Вѣд." 1900, № 11, 266—267.

съ 1884 г. по годъ его смерти [1]). Въ 1884/5 г. ему писано было курсовое сочиненіе 1) Х. Дроботовымъ на тему: «Римское образованное общество по письмамъ бл. Іеронима» [2]). Въ 1885/6 2) Е. П. Аквилоновымъ на тему: «Восточная агіологія, какъ источникъ для точной и мѣстной церковной исторіи» (Acta Sanctorum болландистовъ, январь и февраль, t. I—V). Задача для автора поставлялась въ томъ, чтобы изъ обширнаго изданія болландистовъ извлечь, съ одной стороны, матеріалъ для воспроизведенія церковной жизни за I—VIII вв. въ тѣхъ «уголкахъ древняго христіанскаго міра», которые древними церковными историками оставляются въ сторонѣ, съ другой—отмѣтить всѣ встрѣчающіяся точныя даты за указанное время и для исторіи христіанскихъ центровъ. «Если работа, начатая г. Аквилоновымъ, писалъ въ своемъ отзывѣ В. В. Болотовъ, найдетъ для себя продолжателей, то въ общемъ составится такой сборникъ, съ которымъ—по его важности для всякаго изслѣдователя, имѣющаго дѣло съ Acta Sanctorum,—можно будетъ сопоставить лишь очень немного научныхъ работъ по церковной исторіи и литературѣ» [3]). Въ 1886/7 г. таже тема въ формулировкѣ: «Восточная агіологія (Acta Sanctorum), какъ источникъ для точной и мѣстной исторіи церкви I—VIII вв.» предложена была для дальнѣйшихъ мѣсяцевъ Acta съ распредѣленіемъ по 4 тома на каждаго пишущаго. Теперь В. В. Болотовъ составилъ для работъ этого рода, чтобы сложный трудъ надъ Acta Sanctorum разныхъ исполнителей удерживалъ единство типа, особую нормальную программу (сохранившуюся въ его бумагахъ) съ указаніемъ, на какія стороны агіографическихъ памятниковъ слѣдовало обратить особое вниманіе, и съ длиннымъ рядомъ примѣрныхъ вопросовъ (379). Руководясь этой программой, писали въ этомъ году на указанную тему сочиненія: 3) М. Серебренцкій—мѣсяцъ мартъ [4]); 4) М. Пользинскій—мартъ [5]); 5) И. Лебедевъ—май 1—18, t. I—IV [6]); 6) Ѳ. Макарьевъ—

---

[1]) Напечатаны у И. А. Уберскаго, Памяти проф. В. В. Болотова, „Христ. Чт." 1903, II, 401—406, и отдѣльно 66—71 (темы за 1879—1883, какъ замѣчается здѣсь, въ академическомъ архивѣ не сохранились).

[2]) Отзывъ въ Журналахъ Совѣта Академіи 1884/5, 229—230.

[3]) Журн. Сов. 1885/6, 345—347.

[4]) Отзывъ въ Журн. Сов. 1886/7, 231—232, съ поясненіями относительно программы.

[5]) 1887/8, 68. [6]) 1888/9, 43.

май 19—31 [1]); 7) Г. Сокальскій—іюнь, t. I—V [2]); 8) Г. Полянскій — іюль 1—24, t. I—V [3]); 9) П. Ливенцевъ — августъ 1—24 [4]). Нужно замѣтить, что, привлекая академическихъ слушателей къ разработкѣ агіографическихъ памятниковъ, самъ В. В. Болотовъ имѣлъ особый интересъ къ агіологіи; объ этомъ можетъ свидѣтельствовать, между прочимъ, и находящійся въ библіотекѣ его экземпляръ труда архимандрита (потомъ архіеп. владимірскаго) Сергія «Восточная агіологія» (1 изд. 1875), высоко имъ цѣнившагося, испещренный его сиглами и замѣтками [5]). Въ томъ же 1886/7 г. писалъ В. В. Болотову сочиненіе 10) В. Самуиловъ: «Семьдесятъ лѣтъ исторіи аріанства на латинскомъ западѣ (360—430)» [6]). Въ 1887/8 г. В. В. Болотовъ давалъ отзывъ о сочиненіи 11) С. Сергіевскаго, перешедшаго въ петербургскую Академію изъ московской, на тему взятую въ московской Академіи: «Исторія эдесской церкви» [7]). Въ 1888/9 г. писали ему кандидатскія сочиненія 12) М. И. Орловъ: «Liber Pontificalis' въ изслѣдованіяхъ европейскихъ ученыхъ» [8]) и 13) П. Преображенскій: «Вѣкъ иконоборцевъ въ византійской хронографіи» [9]). Въ 1894/5 г. 15) Х. Іоанновъ (Папаіоанну): «Жизнь и творенія Геннадія II Схоларія, патріарха константинопольскаго» [10]); 16) П. И. Лепорскій: «Исторія викаріатства ѳессалоникскаго до присоединенія его къ константинопольскому патріархату» [11]); 17) Н. В. Малицкій: «Паденіе язычества въ греко-римской имперіи (по изслѣдованіямъ современныхъ европейскихъ ученыхъ») [12]). 18) Х. Пападопуло: «Церковный и общественный бытъ въ концѣ IV и началѣ V в. по твореніямъ св. Златоуста» [13]). Въ 1896/7 г.— 19) А. П. Дьяконовъ: «Исторія патріархата антіохійскаго въ VI вѣкѣ» [14]) и 20) Г. Гамрекеловъ: «Древнѣйшая исторія церкви въ Грузіи (отъ IV в. до прибытія сирскихъ святыхъ») [15]). Въ 1897/8 г. 21) Н. А. Шеханинъ: «Хри-

---

[1]) 1887/8, 67—68. [2]) Ibid. 68. [3]) Ibid. 97. [4]) Ibid. 67.

[5]) Предпринявъ второе исправленное изданіе своего труда, архіеп. Сергій обращался за этимъ экземпляромъ въ петербургскую Академію въ декабрѣ 1900 г., но къ тому времени, повидимому, его книга была уже напечатана.

[6]) 1886/7, 229—231. [7]) 1887/8, 317—318. [8]) 1888/9, 219—221.

[9]) Ibid. 221—222. [10]) 1894/5, 182—183.

[11]) Отзывъ остался не напечатаннымъ. [12]) Ibid. 181—182.

[13]) Ibid. 183—184. [14]) 1896/7, 246—253. [15]) Ibid. 253—271.

стіанство въ оазисахъ» (сочиненіе не было представлено). Въ 1898/9 г. 22) А. Реморовъ: «Святоотеческая полемика противъ македоніанъ» [1]). Изъ писавшихъ В. В. Болотову сочиненія кандидатовъ оставлены были при Академіи въ качествѣ стипендіатовъ и занимались подъ его руководствомъ М. И. Орловъ въ 1889/90 г. [2]) и Н. В. Малицкій въ 1895/6 г. [3]); П. И. Лепорскій былъ оставленъ въ 1895/6 г. при каѳедрѣ догматическаго богословія.

Изъ названныхъ кандидатскихъ диссертацій переработано было въ магистерскую прежде всего сочиненіе 1) В. Н. Самуилова съ заглавіемъ: «Исторія аріанства на латинскомъ западѣ (353—430). Спб. 1890». Отзывъ о немъ представленъ былъ въ совѣтъ къ 22 сентября 1889 г. [4]), коллоквіумъ происходилъ 8 октября 1890 г. [5]). Этотъ коллоквіумъ вызвалъ его на составленіе этюда о Либеріи и сирмійскихъ соборахъ (въ «Христ. Чт.» 1891), оставшагося не оконченнымъ. Затѣмъ — сочиненіе 2) М. И. Орлова, получившее заглавіе: «Liber Pontificalis, какъ источникъ для исторіи римскаго папства и полемики противъ него. Спб. 1899». Отзывъ представленъ къ 27 января 1899 г. [6]), коллоквіумъ былъ 15 марта [7]). Сочиненіе 3) П. И. Лепорскаго, писанное подъ руководствомъ В. В. Болотова, представлено на соисканіе магистерской степени подъ заглавіемъ: «Исторія ѳессалоникскаго экзархата до времени присоединенія его къ константинопольскому патріархату. Спб. 1901» уже послѣ смерти В. В. и защищено 7 іюня 1901 г. 4) Н. В. Малицкимъ написано было вновь подъ руководствомъ В. В. Болотова магистерское сочиненіе: «Борьба галльской церкви противъ папъ за независимость. Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія изъ эпохи IV—VI вв. М. 1903» и защищено 10 іюня 1903 г. [8])

[1]) 1898/9, 217—221, съ интересными выводами В. В. Болотова.

[2]) Отзывъ В. В. Болотова о стипендіатскомъ отчетѣ въ Журн. Сов. 1889/90, 279—280.

[3]) Отзывъ въ Журн. Сов. 1895/6, 356—359.

[4]) Журн. Сов. 1889/90, 103—105.

[5]) Замѣчанія В. В. Болотова на коллоквіумѣ въ „Церк. Вѣстникѣ“ 1890, № 42, 699—700.

[6]) Журн. Сов. 1898/9, 75—85.

[7]) Замѣчанія на коллоквіумѣ въ „Церк. Вѣстникѣ“ 1899, № 12, 452—455; замѣтка по поводу коллоквіума въ „Христ. Чтеніи“ 1899, I, 812—817: „Трактаты Геласія I“.

[8]) На стр. 201 прим. указывается на содѣйствіе В. В. Болотова при составленіи географическаго указателя стр. 201—216.

Близкое участіе В. В. Болотовъ принималъ иногда своими руководственными указаніями при составленіи сочиненій, писанныхъ и на взятыя у другихъ профессоровъ темы. Можно указать въ этомъ отношеніи прежде всего на сочиненіе А. П. Рождественскаго: «Откровеніе Даніилу о семидесяти седминахъ. Спб. 1896», въ которомъ В. В. Болотову принадлежитъ «Приложеніе II» (271—274) по вопросу о томъ, какъ думалъ св. Ипполитъ римскій о продолжительности служенія Христа; въ «Христ. Чт.» 1896, II, 143—145 имъ напечатано примѣчаніе о коптскихъ переводахъ «откровенія» въ дополненіе къ его же переводу съ коптскаго, помѣщенному въ этомъ сочиненіи; это же сочиненіе вызвало его на составленіе этюда «Валтасаръ и Дарій Мидянинъ» въ «Христ. Чт.» 1896, II, 279—341. Тоже нужно сказать о сочиненіи И. Е. Евсѣева: «Книга пророка Исаіи въ древне-славянскомъ переводѣ. Спб. 1897».

Оффиціальнымъ оппонентомъ, кромѣ упомянутыхъ выше коллоквіумовъ: 1) В. Н. Самуилова и 2) М. И. Орлова, В. В. Болотовъ былъ еще при защитѣ магистерскихъ диссертацій: 3) И. С. Пальмова: «Вопросъ о чашѣ въ гусситскомъ движеніи. Спб. 1881», 10 іюня 1881 г.; 4) А. И. Садова: «Виссаріонъ никейскій. Его дѣятельность на ферраро-флорентійскомъ соборѣ, богословскія сочиненія и значеніе въ исторіи гуманизма. Спб. 1883», 23 октября 1883 г.; 5) В. Дмитревскаго: «Александрійская школа. Очеркъ изъ исторіи духовнаго просвѣщенія отъ I до начала V вѣка по Р. Хр. Казань 1884»; 6) И. А. Орлова: «Труды св. Максима Исповѣдника по раскрытію догматическаго ученія о двухъ воляхъ во Христѣ. Спб. 1888», 9 іюня 1888 г. (разсмотрѣніе поручено было вмѣстѣ съ А. Л. Катанскимъ 13 іюня 1887 г., согласіе съ отзывомъ А. Л. Катанскаго заявлено 18 марта 1888 г. [1]); 7) Т. А. Налимова: «Вопросъ о папской власти на Констанцкомъ соборѣ. Спб. 1890», 4 ноября 1890 г. [2]); 8) П. С. Соколова: «Церковная реформа императора Іосифа II. Саратовъ 1892», 16 Ноября 1893 г. (вмѣсто И. Е. Троицкаго за его болѣзнію [3]); 9) А. И. Брилліантова: «Вліяніе восточнаго богословія на западное въ

[1]) Журн. Сов. 1887/8, 202—207.

[2]) Отзывъ въ Журн. Сов. 1889/90, 180—182; замѣчанія на коллоквіумъ въ „Церк. Вѣстникѣ“ 1890, № 45, 745—746.

[3]) Замѣчанія на коллоквіумъ въ „Церк. Вѣстн.“ 1893, № 46, 730—731.

произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены. Спб. 1898», 17 мая 1898 г. (также вмѣсто И. Е. Троицкаго [1]). Въ 1887 г. 28 августа В. В. Болотову было поручено вмѣстѣ съ Н. И. Барсовымъ разсмотрѣть представленное на соисканіе степени магистра богословія сочиненіе А. И. Приселкова: «Обозрѣніе посланій св. Климента, еп. римскаго. Вып. I. Обозрѣніе перваго посланія. Спб. 1887»; 19 ноября имъ заявлено было согласіе съ отзывомъ Н. И. Барсова [2]), но предположенный коллоквіумъ не состоялся вслѣдствіе болѣзни и затѣмъ смерти магистранта. Въ 1894 г. 14 октября ему поручено было дать отзывъ о сочиненіи А. П. Попова: «Латинская іерусалимская патріархія эпохи крестоносцевъ»; отзывъ представленъ былъ къ 1 января 1895 г. [3]), сочиненіе появилось въ свѣтъ уже въ 1903 г. и было защищено 9 марта этого года.

Оппонентомъ на докторскихъ диспутахъ (по уставу 1869 г.) В. В. Болотовъ выступалъ при защитѣ сочиненій: 1) проф. Н. А. Скабалановича: «Византійское государство и церковь въ XI в. Спб. 1884», 9 мая 1884 г.; 2) проф. Ѳ. Г. Елеонскаго: «Исторія изральскаго народа въ Египтѣ отъ поселенія въ землѣ Гесемъ до египетскихъ казней. Спб. 1884», 28 мая 1884 г. (для разсмотрѣнія этой диссертаціи онъ назначенъ былъ въ коммиссію Совѣтомъ 23 апрѣля вмѣстѣ съ В. Г. Рождественскимъ, И. С. Якимовымъ и И. Г. Троицкимъ). Въ 1889 г. онъ давалъ отзывы о представленныхъ на соисканіе степени доктора церковной исторіи трудахъ 3) проф. Н. И. Барсова [4]). Затѣмъ ему принадлежитъ отзывъ о докторскомъ сочиненіи 4) проф. Н. В. Покровскаго: «Евангеліе въ памятникахъ иконографіи преимущественно византійской и русской. Спб. 1892», читанный въ засѣданіи Совѣта 7 мая [5]), и обширный отзывъ о сочиненіи 5) проф. А. И. Садова: «Древне-христіанскій церковный писатель Лактанцій. Спб. 1895», читанный въ засѣданіяхъ Совѣта 14

---

[1]) Замѣчанія на коллоквіумъ въ „Церк. Вѣстн." 1898, № 21, 733—736.

[2]) Журн. Сов. 1887/8, 120—123.

[3]) Напечатанъ въ Журн. Сов. 1902/3, 86—93.

[4]) Отзывъ (съ отрицательнымъ заключеніемъ) остался ненапечатаннымъ (дѣло въ Архивѣ Совѣта 1889, № 33); небольшіе отрывки изъ него приведены у Уберскаго, 62—63, 64, причемъ на послѣдней страницѣ то, къ чему отнесено примѣчаніе 2, взято въ дѣйствительности не изъ этого отзыва.

[5]) Въ ненапечатанныхъ еще Журн. Сов. 1892/3. г.

и 18 декабря [1]). Въ 1899 г. 29 сентября имъ представлена была въ Совѣтъ записка о богословскихъ ученыхъ трудахъ 6) проф. прот. С. А. Соллертинскаго, какъ вполнѣ достаточныхъ, вмѣстѣ съ его педагогическо-дидактическими трудами (о которыхъ тогда же писалъ отзывъ В. С. Серебренниковъ) для присужденія автору степени доктора богословія [2]). Въ 1900 г. 5 марта (за мѣсяцъ до смерти) имъ представленъ былъ отзывъ о сочиненіи 7) проф. А. А. Бронзова: «Преп. Макарій Египетскій. Его жизнь, творенія и нравственныя міровоззрѣнія. Т. I. Жизнь и творенія преп. Макарія Египетскаго. Спб. 1899» [3]).

X.

Ученая степень доктора церковной исторіи дана была В. В. Болотову Совѣтомъ Академіи въ 1896 г. помимо соисканія съ его стороны и представленія имъ особаго сочиненія съ этою цѣлію. Уже послѣ его смерти, изъ оставшихся послѣ него бумагъ и изъ письма его къ И. Е. Троицкому, найденнаго въ бумагахъ послѣдняго, сдѣлалось извѣстно, что у него съ самыхъ первыхъ лѣтъ его академической службы собраны были матеріалы для докторской диссертаціи и требовалось для него самое незначительное время, чтобы обработать ихъ и представить въ видѣ книги, и только внѣшнія обстоятельства заставили его отложить это намѣреніе.

Еще въ концѣ 1880 или началѣ 1881 г. онъ сдѣлалъ открытіе, что авторъ сборника документовъ, относящихся къ исторіи несторіанскихъ споровъ 430 — 435 гг., которому Балюзъ далъ заглавіе Synodicon adversus tragoediam Irenaei (иначе Synodicon Lupi, по имени перваго его издателя Вольфа въ латинской его передачѣ), есть римскій діаконъ Рустикъ, племянникъ папы Вигилія, что этотъ сборникъ есть лишь часть болѣе обширнаго сдѣланнаго Рустикомъ собранія дѣяній III и IV вселенскихъ соборовъ; тогда же онъ намѣтилъ Рустика съ его произведеніями «въ продолжателя своего Оригена», въ качествѣ темы для докторской диссертаціи. Нѣкоторыя обстоятельства (болѣзнь его матери въ 1882 г., необходимость ближайшаго освоенія съ самой темой и обстоятельнаго обоснованія

[1]) Журн. Сов. 1895/6, 97—202. [2]) Журн. Сов. 1899/1900, 43—55.
[3]) Журн. Сов. 1899/1900, 200—207.

выдвигаемыхъ тезисовъ, написаніе этюдовъ «Изъ церковной исторіи Египта» для пріобрѣтенія литературной извѣстности, причемъ для этого потребовалось знаніе коптскаго языка) замедлили работу. Но уже въ концѣ 1885—началѣ 1886 г. онъ, по его словамъ, «предоставилъ бы на соисканіе степени доктора богословія сочиненіе: Рустикъ, діаконъ римской церкви, и его сочиненія [или: литературные труды], и вѣроятно защитилъ бы его публично», если бы не помѣшало «нашествіе нынѣ дѣйствующей мглы» въ видѣ устава 1884 г., желающаго «научнаго безплодія» и сопровождавшагося «вѣяніемъ, неблагопріятнымъ для научныхъ стремленій и докторантовъ», лично же ему, какъ думалъ В. В. Болотовъ, угрожавшаго даже перспективой оставленія Академіи (въ виду особой комбинаціи по этому уставу историческихъ предметовъ). Въ Синодикѣ онъ нашелъ неизвѣстное ученымъ доселѣ письмо Несторія; опасеніе криковъ: «зачѣмъ извлекаютъ на свѣтъ писанія еретиковъ? Зачѣмъ занимаются изученіемъ еретиковъ?», заставило его отложить мысль о докторствѣ вообще, такъ какъ «съ обрѣтеніемъ Несторія при нынѣшнихъ порядкахъ «присужденія» значило бы ломить на вѣрное fiasco». Собранный матеріалъ остался въ необработанномъ видѣ; по словамъ самого В. В. Болотова, потребовалось бы ему нѣсколько мѣсяцевъ, чтобы «изъ тетрадокъ, полосокъ и карточекъ составить готовую для печати книгу», которая вѣроятно была бы меньше «Оригена».

Краткое обоснованіе главныхъ тезисовъ съ поясненіями касательно матеріаловъ онъ оставилъ въ двухъ найденныхъ въ его бумагахъ запискахъ (одна, конца 1883—начала 1884 г., адресована, въ случаѣ смерти автора, М. О. Кояловичу, деканту церковно-историческаго отдѣленія, другая написана не раньше 1890 г.) [1]. Къ мысли довести свою работу до конца онъ возвращался потомъ въ 1896 г., когда поднятъ былъ вопросъ объ удостоеніи его степени доктора церковной исторіи

---

[1]) Въ послѣдней изъ нихъ онъ сообщаетъ, что въ 1890-хъ годахъ имъ была послана проф. московской Академіи А. П. Лебедеву анаграмма:

„Salve, secunde comes, per cunctos saeculi laeti
Annos, ymni memor Cretici!
Odi, o Cassi“,

составленная изъ фразы: „Synodi Cassinensis collectorem esse Rusticum, Romanae ecclesiae diaconum, puto“.

за другіе труды. Онъ предполагалъ отвѣтить для выраженія признательности за полученный уже помимо соисканія докторскій дипломъ изданіемъ этого сочиненія съ соотвѣтствующимъ посвященіемъ, поступивъ въ этомъ случаѣ «на европейскій ладъ». И. Е. Троицкій, въ письмѣ къ которому (полученномъ 13 апрѣля 1896 г.) онъ изложилъ свои намѣренія и вмѣстѣ соображенія о вызывающихъ опасенія сторонахъ своей темы и просилъ его совѣта, отклонилъ его отъ намѣренія связать такъ или иначе изданіе задуманнаго труда съ полученіемъ докторской степени, совѣтуя въ то же время приступить немедленно къ работѣ независимо отъ этого [1]).

Въ дѣйствительности, докторская степень, какъ вполнѣ вѣрно замѣчаетъ П. Н. Жуковичъ, не могла ничего прибавить къ ученой славѣ В. В. Болотова. «И безъ этой степени онъ давно уже былъ и для Академіи, и для всѣхъ ученыхъ круговъ,—какъ бы прирожденный докторъ! Но самая докторская степень какъ бы принижалась тѣмъ, что ея не имѣлъ Василій Васильевичъ» [2]). Уже въ 1890 г. вышедшіе до этого времени ученые труды его получили частію должную оцѣнку въ отзывѣ И. Е. Троицкаго, которому поручено было Совѣтомъ Академіи 22 сентября 1889 г. разсмотрѣть этюды В. В. Болотова «Нѣсколько страницъ изъ церковной исторіи Эѳіопіи», предложенные самимъ И. Е. Троицкимъ на соисканіе академической преміи митр. Макарія. Въ отзывѣ эти этюды,

---

[1]) Письмо И. Е. Троицкому и двѣ упомянутыя записки о неоконченной работѣ о Рустикѣ напечатаны въ „Христ. Чт." 1907, I, 380—391. Въ отвѣтномъ письмѣ отъ 15 апрѣля И. Е. Троицкій писалъ: „Дорогой мой! Ваша алтернатива не въ обоихъ своихъ моментахъ одинаково для Васъ обязательна, но въ обоихъ одинаково „сумнительна"—если я правильно понимаю Вашу тенденцію.—Въ случаѣ *удачи* я находилъ бы изданіе Вашего труда въ смыслѣ gratias ago излишнимъ: а) потому что въ сущности Вамъ придется благодарить только самихъ себя и б) преждевременно намъ вводить у себя западные обычаи, когда наши ученые богословы рѣшаютъ всѣ научные вопросы посредствомъ догматическихъ формулъ.—Въ случаѣ *неудачи* (чего впрочемъ я не предполагаю), попытка очистить—хотя бы даже въ самой микроскопической дозѣ—память общепризнаннаго —*еретика*— не можетъ расчитывать не только на благосклонный, но и на спокойный пріемъ.——Но безотносительно къ указаннымъ случаямъ Ваше открытіе и Вашу работу надъ нимъ я привѣтствую всѣми силами своей души и совѣтую приступить къ ней немедленно. Могутъ открыться пути для доведенія ея до свѣдѣнія европейскихъ ученыхъ и помимо оффиціальнаго".

[2]) Церк. Вѣстн. 1900, № 16, 496=Вѣнокъ, 18.

съ присоединеніемъ къ нимъ вышедшихъ ранѣе этюдовъ «Изъ церковной исторіи Египта» (1884) и «Описанія двухъ эѳіопскихъ рукописей, пожертвованныхъ въ библіотеку Спб. дух. Академіи преосв. Анатоліемъ, еп. Балтскимъ», признаются «удовлетворяющими самымъ притязательнымъ научнымъ требованіямъ»; автору присуждена была Совѣтомъ 7 февраля полная премія [1]). Чрезъ нѣсколько времени послѣ того, въ 1894 г., ученыя заслуги В. В. Болотова, высоко цѣнимыя и внѣ Академіи, доставили ему званіе *члена-корреспондента Императорской Академіи Наукъ*. Иниціатива въ этомъ случаѣ принадлежала проф. В. Г. Васильевскому; отзывъ опять написанъ былъ И. Е. Троицкимъ [2]).

Въ 1896 г., послѣ феноменальнаго не только по объему, но болѣе всего по своимъ внутреннимъ качествамъ отзыва В. В. Болотова о сочиненіи А. И. Садова, И. Е. Троицкій вошелъ 21 мая въ Совѣтъ съ запискою (отъ 7 мая), въ которой предлагалъ «въ виду многочисленныхъ и капитальныхъ трудовъ В. В. въ области церковной исторіи возвести его на степень *доктора* этой науки и ходатайствовать предъ Св. Синодомъ объ утвержденіи его въ этой степени», полагая, что этимъ онъ выражаетъ «общее мнѣніе и желаніе всѣхъ членовъ академическаго Совѣта». Въ запискѣ характеризовалась ученая дѣятельность В. В. Болотова, начиная съ его магистерскаго сочиненія, которое само, по трудности темы и мастерской ея разработкѣ, вполнѣ можетъ быть признаваемо докторской диссертаціей и «теперь занимаетъ одно изъ самыхъ почетныхъ мѣстъ между докторскими диссертаціями и предшествовавшими и послѣдовавшими за нею», и продолжая дальнѣйшими трудами, свидѣтельствующими о постоянномъ расширеніи занятій какъ въ области избранной имъ науки, такъ, въ видахъ расширенія научнаго горизонта, и въ другихъ наукахъ, и опредѣляющими для него «совершенно самостоятельное и равноправное положеніе среди ученыхъ спеціалистовъ нашего времени, пользующихся всеобщею извѣ-

[1]) Отзывъ въ Журн. Совѣта 1889/90, 142—148.

[2]) Въ связи съ дѣломъ объ этомъ почетномъ избраніи В. В. Болотова стоитъ, повидимому, написанный имъ самимъ списокъ его собственныхъ произведеній до 1893 г. включительно съ замѣчаніями о нихъ, найденный въ бумагахъ И. Е. Троицкаго и напечатанный въ „Христ. Чт.“ 1907, I, 249—263.

стностью и заслуженнымъ авторитетомъ въ наукѣ» [1]). Совѣтъ единогласно присоединился къ этому предложенію. 15 іюля послѣдовало утвержденіе его въ степени доктора Синодомъ. 13 сентября онъ былъ затѣмъ избранъ Совѣтомъ въ званіе ординарнаго профессора и утвержденъ въ немъ 19 октября (экстраординарнымъ профессоромъ онъ былъ съ 24 октября 1884 г.). Свое отношеніе какъ къ избранію своему на каѳедру, такъ и къ разнаго рода ученымъ промоціямъ, самъ В. В. Болотовъ выразилъ въ упоминавшемся уже письмѣ къ А. П. Флоренскому [2]).

Въ 1899 г., по выходѣ въ отставку И. Е. Троицкаго, онъ приглашаемъ былъ занять каѳедру церковной исторіи и въ Университетѣ; увѣренный тогда уже въ близости смерти, онъ отказался отъ этого предложенія [3]).

XI.

При своей напряженной учебной и ученой дѣятельности, В. В. Болотовъ принималъ самое живое участіе вообще въ дѣлахъ внутренней жизни Академіи. Въ первое время службы, до 1884 г., при дѣйствіи устава 1869 г., будучи членомъ церковно-историческаго отдѣленія, онъ работалъ подъ руководствомъ старшихъ профессоровъ; онъ бралъ на себя обычно даже переписку разныхъ докладовъ и отзывовъ. Потомъ ему постоянно приходилось участвовать въ разныхъ коммиссіяхъ, назначаемыхъ Совѣтомъ, и вообще исполнять порученія, касавшіяся главнымъ образомъ учебной стороны академическаго строя; выступалъ онъ по временамъ и съ собственными предложеніями [4]).

Что касается обычныхъ, связанныхъ съ званіемъ преподавателя работъ, то семестровыя сочиненія В. В. Болотовъ читалъ 8 разъ (1884/5, 1885/6, 1887/8, 1889/90, 1891/2, 1893/4, 1895/6, 1897/8) [5]); пріемные экзамены производилъ 10 разъ

[1]) Отзывъ въ Журн. Сов. 1895/6, 290—297; извлеченія у П. Н. Жуковича, „Церк. Вѣстн.“ 1900, № 16, 492—493=Вѣнокъ, 12—13.

[2]) Тверскія Епарх. Вѣдом. 1900, № 11, 267—269, 278—279; извлеченія у Рубцова, 71—73.

[3]) Тураевъ въ „Журн. Мин. Нар. Просв.“ 1900, августъ, 100—101.

[4]) Ср. общій обзоръ его трудовъ въ этомъ отношеніи у И. А. Уберскаго, Памяти проф. В. В. Болотова, въ „Христ. Чт.“ 1903, I, 827—829=отд. оттискъ 7—9.

[5]) Уберскій, I, 829=9.

(1881, 1885, 1887, 1890, 1893, 1894, 1895, 1896, 1897, 1899)[1]); въ теченіе 5 лѣтъ онъ состоялъ въ коммиссіи по повѣркѣ счисленія экзаменаціонныхъ баловъ [2]).

Въ 1884 г. онъ трудился при выработкѣ учебнаго плана для студентовъ II и III курсовъ примѣнительно къ новому уставу. Въ томъ же году онъ участвовалъ въ составленіи правилъ о подачѣ студентами семестровыхъ сочиненій. 19 мая 1887 г. ему получено было вмѣстѣ съ М. О. Кояловичемъ и И. Ѳ. Нильскимъ составленіе правилъ о пріемѣ въ студенты Академіи и о переводныхъ испытаніяхъ; правила представлены были въ Совѣтъ 14 апр. 1888 [3]); впослѣдствіи, по опредѣленію Совѣта отъ 13 декабря 1894 г., онъ состоялъ въ коммиссіи по пересмотру этихъ правилъ; предложенныя измѣненія правилъ были приняты Совѣтомъ 23 марта 1895 г. [4]). Въ томъ же 1887 г. имъ составлено было росписаніе семестровыхъ сочиненій на время отъ 1887/8 до 1893/4 г. съ равномѣрнымъ распредѣленіемъ труда профессоровъ при ихъ чтеніи (разсматривалось въ засѣданіи Совѣта 10 сентября). 26 ноября 1887 г. онъ назначенъ былъ въ коммиссію для ревизіи библіотеки. Въ 1888 г. состоялъ въ коммиссіи по выработкѣ правилъ для распредѣленія денежныхъ наградъ за курсовыя сочиненія. Въ этомъ году 21 декабря онъ вошелъ въ Совѣтъ съ прошеніемъ о предложеніи къ обсужденію вопроса о литографированіи лекцій и конспектовъ. Въ своемъ проектѣ онъ высказывался вообще противъ литографированія лекцій съ профессорской цензурой и исправленіями, въ виду предполагаемой пользы для студентовъ отъ самостоятельнаго составленія лекцій и во избѣжаніе непроизводительной траты времени профессорами, допуская однако возможность на ряду съ этимъ изданія авторизованныхъ сокращенныхъ компендіумовъ. Совѣтъ постановилъ тогда — прекратить съ 1889/90 г. лито-

---

[1]) Отчеты напечатаны въ Журн. Сов. 1881, стр. 25—26; 1885, 30—33; 1887, 35—36; 1890, 31—35; 1893, 74—76; 1894, 24—28 (извлеченія у Уберскаго I, 838—839=18—19, II, 267—268=55); за 1895 г. отчетъ ненапечатанъ; 1896, 86—90; 1897, 49—52; 1899, 26—29. Ср. Уберскій I, 829=9, 838=18 прим.

[2]) Уберскій, I, 829=9.

[3]) Напечатаны въ Журн. Сов. 1887/8, 222—226, ср. 248.

[4]) Представленіе коммиссіи напечатано въ Журн. Совѣта 1894/5, 106—110.

графированіе студенческихъ записей [1]). Въ 1889 г. онъ былъ членомъ коммиссіи для выясненія назначенія пожертвованныхъ въ Академію капиталовъ и въ частности такъ назыв. юбилейнаго капитала. Въ 1891 г. 18 сентября, при освобожденіи каѳедры Св. Писанія Новаго Завѣта, онъ входилъ въ Совѣтъ съ запискою о временномъ незамѣщеніи ея и о командированіи кандидата на нее къ гёттингенскому профессору де-Лагарду для изученія семитскихъ языковъ въ цѣляхъ замѣщенія затѣмъ этимъ кандидатомъ каѳедры Св. Писанія Ветхаго Завѣта. Проектъ его однако не былъ осуществленъ [2]).

Въ 1894 г. 7 іюня онъ назначенъ былъ въ коммиссію по выработкѣ мѣръ противъ несвоевременной подачи студентами семестровыхъ сочиненій и по выясненію основаній для распредѣленія стипендій между студентами въ началѣ каждаго учебнаго года. Представленіе коммиссіи было принято Совѣтомъ Академіи 6 октября 1894 г. По первому вопросу выработаны были В. В. Болотовымъ и обстоятельно мотивированы въ особой запискѣ правила, доселѣ дѣйствующія въ петербургской Академіи. По вопросу о распредѣленіи казеннокоштныхъ вакансій имъ также представлена обстоятельная записка о нецѣлесообразности существовавшаго порядка удерживать эти вакансіи за студентами въ теченіи всѣхъ 4 лѣтъ академическаго курса на основаніи составленнаго лишь въ первый разъ послѣ пріемныхъ экзаменовъ разрядного списка и прежній порядокъ былъ затѣмъ отмѣненъ [3]). Въ 1895 г. онъ былъ въ коммиссіи, назначенной Совѣтомъ Академіи 30 января и представившей свой докладъ 23 марта, по вопросу объ измѣненіи § 106 Устава Академій (о распредѣленіи вакансій ординарнаго профессора). Въ 1896 г. В. В. Болотовъ участвовалъ въ коммиссіи, составленной по порученію высшаго начальства для

---

[1]) Дѣло Совѣта Акад. 1888, № 52, ср. Журн. Сов. 1888/9, стр. 99; проектъ напечатанъ у Уберскаго, I, 845—849 = 25—29.

[2]) Журн. Сов. 1881/2, 51—52; самая записка его не отыскана въ академическомъ архивѣ. Уберскій, II, 400=66.

[3]) Представленіе коммиссіи, безъ объяснительныхъ записокъ В. В. Болотова, напечатано въ Журн. Совѣта 1894/5, 47—50; правила о распредѣленіи стипендій и о взысканіи за несвоевременную подачу сочиненій помѣщены также въ „Приложеніи къ „Памятной Книжкѣ“ Спб. Дух. Академіи. Спб. 1900», 5, 6—7. Записка В. В. Болотова по вопросу о стипендіяхъ у Уберскаго, I, 821—837=11—17; записка съ обоснованіемъ правилъ о взысканіи за неподачу сочиненій и примѣрными таблицами у него же, II, 5—10=31—36.

выясненія желательныхъ измѣненій въ строѣ академической жизни, безъ радикальныхъ, однако, реформъ въ постановкѣ учебнаго дѣла въ Академіи. Въ своей запискѣ онъ проектировалъ въ цѣляхъ большей плодотворности студенческихъ занятій ограничить срокъ писанія каждаго изъ 3 семестровыхъ сочиненій однимъ лишь мѣсяцемъ, прочее же время употребить на усвоеніе преподаваемыхъ предметовъ, и провѣрку знаній производить, съ оцѣнкою балломъ, не только въ концѣ года, но и въ декабрѣ—для пройденной части курсовъ; кандидатскія сочиненія писать на III курсѣ, на IV же, кромѣ слушанія лекцій, назначать студентамъ еще особыя занятія по какому-либо предмету подъ руководствомъ профессора. Эти предположенія, однако, не были осуществлены [1]). Въ 1898 г. 29 сентября была читана въ Совѣтѣ его докладная записка о пріобрѣтеніи въ академическую библіотеку книгъ на древне-сирійскомъ языкѣ и необходимыхъ грамматическихъ и лексикальныхъ пособій въ видахъ лучшаго подготовленія слушателей изъ природныхъ сирійцевъ къ дѣлу перевода нашихъ богослужебныхъ чиновъ на новосирійскій языкъ послѣ присоединеній урмійскихъ несторіанъ къ православію. По ходатайству Совѣта Синодомъ была тогда ассигнована на это дѣло особая сумма [2]). Въ 1899 г. В. В. Болотовымъ, состоявшимъ тогда въ коммиссіи по ревизіи академической библіотеки (по назначенію Совѣта 1898 г. 28 апрѣля) вмѣстѣ съ В. С. Серебрениковымъ, въ виду обнаружившагося дефицита и вообще недостаточности ассигнуемыхъ на пріобрѣтеніе необходимыхъ книгъ въ академическую библіотеку, былъ составленъ подробный проектъ положенія о выпискѣ для библіотеки книгъ; предложенныя тогда правила и были приняты Совѣтомъ въ засѣданіи 21 декабря и въ окончательной редакціи 24 января 1900 г. [3]).

XII.

Работая прежде всего въ академической средѣ и для Академіи, В. В. Болотовъ нерѣдко былъ призываемъ къ испол-

---

[1]) Дѣло Совѣта 1896, № 60; извлеченія у Уберскаго, II, 11—15=37—41.

[2]) Дѣло Совѣта 1898, № 30; записка В. В. Болотова напечатана въ Журн. Сов. 1898/9, 24—27; отрывокъ изъ нея у Уберскаго, II, 16=42.

[3]) Журн. Сов. 1899/900, 141—156, правила 167—168; нѣкоторыя извлеченія у Уберскаго, II, 17—20=43—46.

ненію разныхъ поручені́й ученаго характера и высшею церковною властію и иногда свѣтскими учрежденіями. Особенно часто это бывало въ послѣдніе годы его жизни и дѣятельности, когда окончательно утвердился за нимъ авторитетъ вообще всесторонняго компетентнаго ученаго и единственнаго и несравнимаго спеціалиста въ нѣкоторыхъ областяхъ.

Въ 1884 г., въ силу постановленія Св. Синода 25 октября, ему пришлось пересматривать и приводить въ соотвѣтствіе съ новымъ семинарскимъ уставомъ существовавшую тогда программу для преподаванія общей церковной исторіи въ семинаріяхъ. Въ представленныхъ имъ въ 1885 г. замѣчаніяхъ онъ высказался вообще за сокращенія въ принятомъ учебникѣ Е. Смирнова, въ виду перенесенія древней исторіи по новому уставу изъ V класса въ III и IV классы, что̀ должно было сопровождаться большею тратою времени на заурядныя разъясненія для менѣе зрѣлыхъ воспитанниковъ, въ виду введенія особой науки—библейской исторіи, въ виду возможности повторенія свѣдѣній по археологіи въ литургикѣ, указывалъ также нѣкоторые отдѣльные параграфы, требующіе сокращенія. Но съ другой стороны, желательнымъ признано расширеніе свѣдѣній о развитіи папства, дополненія о ватиканскомъ соборѣ, о старокатоличествѣ, въ случаѣ присоединенія къ шести урокамъ еще седьмого—пополненіе патристическаго отдѣла учебника [1]). Въ изданную затѣмъ Учебнымъ Комитетомъ программу, составленную примѣнительно къ существовавшему уже учебнику Е. Смирнова, были введены намѣченныя В. В. Болотовымъ измѣненія (въ частности перестановка параграфовъ въ изложеніи исторіи церкви первыхъ трехъ вѣковъ по учебнику Е. Смирнова прежняго изданія), и въ объяснительной къ программѣ запискѣ приняты болѣе или менѣе во вниманіе высказанныя имъ пожеланія.

По порученію Учебнаго Комитета при Св. Синодѣ ему приходилось давать отзывы о сочиненіяхъ представленныхъ на соисканіе преміи митр. Макарія, въ 1885 г.—В. Кипарисова: «О свободѣ воли. Опытъ изслѣдованія вопроса въ области исторіи церкви и государства съ I по IX в. Вып. I. М. 1883» [2]), въ 1891 г.—Н. Н. Глубоковскаго:

---

[1]) Дѣло Сов. Акад. 1885, № 48; Журн. Сов. 1884/5, 17—18; записка у Уберскаго II, 21—26=47—52.

[2]) Христ. Чт. 1886, II, 265—301.

«Бл. Ѳеодоритъ, еп. Киррскій. Его жизнь и литературная дѣятельность. I—II. М. 1890» [1]), въ 1898 г.—А. А. Спасскаго: «Историческая судьба сочиненій Аполлинарія лаодикійскаго съ краткимъ предварительнымъ очеркомъ его жизни. Сергіевъ Посадъ 1895» [2]).

Въ 1895 г. ему передана была для разсмотрѣнія присланная въ Академію петербургскимъ духовнымъ цензурнымъ Комитетомъ книга на арабскомъ языкѣ: «Тэфсиру Анаджиль» (Толкованіе Евангелій) и данъ имъ краткій отзывъ о ней [3]). Въ 1898 г. по порученію Св. Синода онъ давалъ отзывъ объ изданной въ Оксфордѣ брошюрѣ: «Свящ. Писаніе на языкахъ вселенной» [4]). Въ Архивѣ Синода найдена была, безъ всякихъ сопутствующихъ и разъясняющихъ происхожденіе документа бумагъ, записка его объ епархіальномъ управленіи въ древней церкви [5]).

Особенно важное значеніе имѣла дѣятельность В. В. Болотова въ 1890-хъ годахъ, по назначенію Св. Синода, въ качествѣ члена и дѣлопроизводителя старокатолической коммиссіи, затѣмъ по дѣлу о присоединеніи несторіанъ и, наконецъ, по вопросу о реформѣ календаря. Въ учрежденной по указу Синода 15 декабря 1892 г. коммиссіи подъ предсѣдательствомъ архіеп. финляндскаго Антонія для выясненія условій и требованій, какія могли бы быть положены въ основу переговоровъ о соединеніи старокатоликовъ съ православною церковію, В. В. Болотову принадлежала главная доля работы. Имъ составлены и даже собственноручно переписаны всѣ журналы засѣданій коммиссіи въ 1893 г. (января 8, 15, 22, 29, февраля 23, марта 2, 9, 15, апрѣля 6, 13, 20, 27, іюня 1). Ему принадлежатъ обширныя справки и заключенія по вопросу о Filioque на засѣданіи 22 января [6]). Изъ 11 приложеній къ журналамъ имъ написаны трактаты: «Нѣсколько примѣровъ отношенія древней церкви къ хиротоніямъ канонически незаконнымъ (къ вопросу о томъ, допустимо ли раз-

---

[1]) Христ. Чт. 1892, II, 58—164.

[2]) Христ. Чт. 1908, II, 1253—1275, 1400—1420.

[3]) Журн. Сов. 1895/6, 59—60; отзывъ, представленный 26 октября, 83—4.

[4]) Уберскій, I, 828—8.

[5]) Напечатана въ „Прибавленіяхъ къ Церк. Вѣд.“ 1906, №№ 3, 4, 10.

[6]) Дѣло Архива Св. Синода объ условіяхъ возсоединенія старокатоликовъ, ср. особенно л. 49 об.—74.

личіе между понятіями «каноническій» и «недѣйствительный») (прилож. 2, къ журн. 15 марта [1]); «Къ вопросу объ опрѣснокахъ» (прилож. 10, къ журн. 20 и 27 апрѣля) [2]); «Споръ объ опрѣснокахъ» (прилож. 11, къ журн. 27 апрѣля) [3]). Имъ же составленъ былъ проектъ доклада коммиссіи Синоду, принятый въ послѣднемъ засѣданіи коммиссіи [4]). Что касается напечатанныхъ въ 1898 г. въ нѣмецкомъ переводѣ въ Internationale Theologische Zeitschrift «Тезисовъ о Filioque» съ предварительными замѣчаніями, то они написаны были имъ, какъ членомъ субкоммиссіи, избранной на засѣданіи 29 января для составленія проекта изложенія православнаго ученія объ исхожденіи Св. Духа, въ которой были еще архіеп. Антоній и А. Л. Катанскій, и въ журналы коммиссіи не вошли. При возобновленіи засѣданій коммиссіи въ 1897 г. (4 и 8 августа) для составленія отвѣта на мнѣніе старокатолической Роттердамской коммиссіи отъ 10 августа 1896 г. В. В. Болотовъ не присутствовалъ.

Въ 1898 г. онъ принималъ близкое участіе въ дѣлѣ присоединенія къ православной церкви сиро-халдейскихъ несторіанъ въ урмійской епархіи. Движеніе этихъ восточныхъ христіанъ къ возсоединенію съ православной церковію, начавшееся еще въ 1859 г. и возобновившееся потомъ въ 1883 г., но находившее препятствія въ разныхъ соображеніяхъ нѣкоторыхъ представителей русской власти, теперь встрѣчено было съ бо́льшимъ сочувствіемъ. Грузино-имеретинская синодальная Контора въ рапортѣ Св. Синоду 1898 г. 28 февраля, сообщая о результатахъ миссіи священниковъ Синнадскаго и Алаверанова къ несторіанамъ въ Персію, высказывалась за немедленное принятіе сиро-халдеевъ и именно—«третьимъ чиномъ», чрезъ отреченіе отъ ереси (согласно съ мнѣніемъ экзарха Павла въ 1883 г. и нѣкоторыхъ другихъ), а не чрезъ муропомазаніе (какъ полагалъ въ 1862 г. митрополитъ Филаретъ, ссылаясь на видоизмѣненное въ дѣйствительности въ позднѣйшее время 95 правило трулльскаго собора, и за нимъ въ 1891 г. экзархъ Палладій).

---

[1]) Л. 130—142. [2]) Л. 207—217. [3]) Л. 218—223.

[4]) Л. 1—12, напечатанъ въ „Церк. Вѣстникѣ“ 1896, № 37, 1195—1196, № 38, 1217—1227, и въ отдѣльной брошюрѣ: П. І. Я н ы ш е в ъ, Мнѣнія уполномоченныхъ представителей православія и старокатоличества по вопросу о соединеніи старокатоликовъ съ православными. Спб. 1896. 7—25.

В. В. Болотовъ въ своей запискѣ также рѣшительно высказался въ этомъ смыслѣ. «Сорокъ лѣтъ, писалъ онъ, представители этой народности толкутся въ дверь православія, и этотъ многолѣтній искусъ показываетъ, что они не недостойны того, чтобы она имъ отверзлась». «Что будетъ *по сихъ*?» — спрашиваетъ онъ далѣе, коснувшись догматической, канонической (съ ссылкой на обстоятельное изслѣдованіе преосв. Сергія) и литургической стороны дѣла и указавъ на опасность, угрожающую отъ инославныхъ миссій. «Не въ послѣдній ли разъ айсоры толкутъ въ дверь православной церкви? И отсрочивъ возсоединеніе этого народа еще разъ, не отлагаемъ ли мы это дѣло уже навсегда?» [1]).

Во всемъ этомъ дѣлѣ В. В. Болотовъ былъ главнымъ руководителемъ и дѣятелемъ. «Ему пришлось быть, говоритъ Б. А. Тураевъ, и переводчикомъ, и экспертомъ, и ученымъ секретаремъ, и даже литургистомъ и регентомъ пѣвческаго хора. Чрезъ его руки прошли всѣ оффиціальные сиро-халдейскіе документы и исповѣданіе вѣры преосвящ. Іоны Супурганскаго; имъ составлены обширные доклады въ св. синодъ, не безъ его вліянія составленъ ad hoc и самый чинъ присоединенія; онъ давалъ указанія для пѣнія псалма на сирійскомъ языкѣ во время торжества, наконецъ его редакціи подвергался переводъ на сирійскій языкъ нѣкоторыхъ русскихъ брошюръ духовнаго содержанія, предназначенныхъ для раздачи этихъ первыхъ переводовъ съ русскаго на сирійскій» [2]). Устныя разъясненія, какія В. В. давалъ вообще по этому дѣлу въ Синодѣ, остались, къ сожалѣнію, незаписанными. Кромѣ указанной записки въ упомянутомъ выше дѣлѣ синодскаго Архива имѣется письмо его къ митр. Палладію о предполагаемомъ способѣ принятія обращающихся [3]) и разнаго рода замѣчанія по этому вопросу съ историческими справками [4]). Онъ же редактировалъ и велъ корректуру исповѣданія вѣры на славянскомъ языкѣ [5]), переводилъ составленные имъ для чинопріема вопросы и отвѣты [6]) и исправлялъ вмѣстѣ съ В. К. Саблеромъ проектъ «дѣянія» Синода 24 марта [7]). Торжественное просоединеніе къ православной

---

[1]) Дѣло Архива Св. Синода о присоединеніи айсоръ и учрежденіи урмійской духовной миссіи, 1884, № 1663, л. 720—726.

[2]) Журн. Мин. Нар. Просв. 1900, августъ, 94. [3]) Л. 697—698.

[4]) Л. 699—708, 709—714, 715—718. [5]) Л. 731—734.

[6]) Л. 746—747. [7]) Л. 752—753.

церкви Іоны, епископа супургапскаго, съ другими 4 духовными лицами состоялось 25 марта.

Въ 1899 г. В. В. Болотовъ назначенъ былъ Синодомъ представителемъ отъ духовнаго вѣдомства въ коммиссію по реформѣ календаря въ Россіи, образованную подъ предсѣдательствомъ проф. С. П. Глазенапа при Русскомъ Астрономическомъ Обществѣ по постановленію общаго собранія Общества 18 февраля этого года. Изъ 8 засѣданій коммиссіи (мая 3, 17, 31, сентября 20, ноября 1, 22, декабря 13, и 1900 февраля 21) онъ не присутствовалъ лишь на первомъ и послѣднемъ. Кромѣ устныхъ разъясненій во время засѣданій, имъ представлены были три письменныхъ доклада, напечатанные въ «Приложеніяхъ» къ Постановленіямъ и Журналамъ Коммиссіи (17 мая—о годѣ рождества Христова, 31 мая—о времени празднованія пасхи, 1 ноября—о первомъ днѣ года). Впечатлѣніе, какое произвелъ онъ тамъ своей ученостью при своемъ всестороннемъ знаніи вопроса, не исключая астрономическо-математическихъ его основаній, живо изобразилъ одинъ изъ участниковъ коммиссіи, дотолѣ совсѣмъ его не знавшій и впервые услышавшій его, когда ему пришлось говорить на первомъ же собраніи (17 мая), на которомъ онъ присутствовалъ, о годѣ рождества Христова. «Посыпались, какъ изъ рога изобилія, цитаты, цифры, даты, сравненія, сопоставленія. Блестящая лекція—импровизація продолжалась съ неослабнымъ интересомъ. Точно огромный извѣстный словарь Ларусса раскрылся и заговорилъ человѣческимъ голосомъ. Слушатели были ошеломлены. Едва вѣрилось, что человѣческая память въ состояніи сохранить такую массу учености и выложить ее при первомъ требованіи, съ кристаллическою ясностію» [1]).

Краткій отчетъ о своемъ участіи въ работахъ коммиссіи до 20 сентября включительно (когда дальнѣйшія засѣданія были отложены на нѣкоторое время вслѣдствіе болѣзни предсѣдателя коммиссіи) и о своемъ отношеніи къ вопросу самъ В. В. оставилъ въ небольшой запискѣ, представленной К. П. Побѣдоносцеву. Такъ какъ, по его словамъ, онъ не былъ, не по собственной винѣ, на первомъ засѣданіи коммиссіи, то ему пришлось заявить только «академическій протестъ противъ

[1]) А. В. Половцевъ въ „Моск. Вѣдом." 1900, № 116. Ср. Тверскія Епарх. Вѣдом. 1900, № 11, 276—278; Рубцовъ, В. В. Болотовъ, 69—70.

признанія нормою тропическаго (а не аномалистическаго) года», какъ это было сдѣлано коммиссіею. «Чтеніе пункта о грегоріанскомъ календарѣ обнаружило всю разноцвѣтность состава коммиссіи. Немногіе, правда, заявляли, что въ научныхъ работахъ ихъ вѣдомствъ грегоріанскій стиль уже принятъ фактически; но многіе полагали, что занятія коммиссіи будутъ безцѣльны, если не идетъ рѣчь о введеніи грегоріанскаго календаря въ Россіи; потому что болѣе удачной реформы юліанскаго стиля выдумать и невозможно. Юліанистомъ изъ непримиримыхъ оказываюсь пока только я. Во всякомъ случаѣ pars Д. И. Менделѣева требуетъ и рѣшеній только научныхъ и ихъ повѣрки хотя приблизительно похожей на ту, какая принята въ Главной Палатѣ мѣръ и вѣсовъ». Далѣе онъ сообщаетъ свой отвѣтъ о возможномъ отношеніи Св. Синода къ перемѣнѣ стиля и говоритъ о своихъ докладахъ на засѣданіяхъ 17 и 31 мая и о справкѣ по вопросу о византійскихъ проектахъ исправленія пасхаліи (не календаря) на засѣданіи 20 сентября. Относясь почти съ отвращеніемъ къ грегоріанской реформѣ, какъ не имѣющей для себя «не только оправданія, но даже извиненія» и совершенно не научной, В. В. Болотовъ заявлялъ съ своей стороны, что «если полагаютъ, что и Россія должна отказаться отъ юліанскаго стиля», то, какъ предлагалъ это въ коммиссіи Д. И. Мендѣлеевъ, «поправку Медлера должно предпочесть грегоріанской, какъ болѣе точную» (періодъ въ 128 лѣтъ вмѣсто 100-лѣтняго грегоріанскаго). Но самъ онъ въ то же время рѣшительно стоялъ за сохраненіе пока прежняго юліанскаго счисленія и въ этомъ разошелся съ прочими членами коммиссіи, признавшими въ своемъ постановленіи реформу календаря въ указанномъ направленіи желательною. Объ этомъ онъ заявилъ въ особомъ краткомъ мнѣніи, поданномъ уже послѣ послѣдняго засѣданія, (бывшаго 21 февраля 1900 г.), когда мотивировка его оказывалась уже не нужною.

Съ нѣкоторою подробностью свой принципіальный взглядъ на дѣло съ церковной точки зрѣнія ему пришлось выразить въ то же время, когда онъ назначенъ былъ въ другую коммиссію, учрежденную еще 29 ноября 1899 года для рѣшенія того же вопроса—о введеніи въ Россіи новаго стиля—при Академіи Наукъ подъ предсѣдательствомъ президента Академіи вел. кн. Константина Константиновича. Имъ написана была по этому случаю записка, предложенная то-

варищемъ оберъ-прокурора Св. Синода В. К. Саблеромъ 8 марта 1900 г. Синоду. Въ запискѣ выясняется, что «Св. Правительствующій Синодъ имѣетъ много основаній—не желать, чтобы юліанскій календарь въ Россіи былъ замѣненъ какимъ-либо «исправленнымъ». Введеніе грегоріанскаго календаря не желательно потому, что этотъ календарь—«дѣтище папства, т. е. силы всегда враждебной православію», и католическая пропаганда воспользуется его принятіемъ въ своихъ цѣляхъ (между тѣмъ «не слѣдуетъ подписываться подъ тѣмъ мнѣніемъ, что современныя отношенія папства къ православію такъ деликатны, что старое полемическое отношеніе къ Ватикану есть уже смѣшной анахронизмъ»). Но и введеніе какого-либо другого календаря «исправленнаго»—съ точки зрѣнія Синода тоже не желательно, потому что возложило бы на Синодъ новыя ненужныя по существу заботы (составленіе новой пасхаліи—невозможное на строго научныхъ принципахъ, между тѣмъ какъ возраженія противъ принятой александрійской пасхаліи на дѣлѣ не серьезны, опасность большаго отдаленія отъ инославныхъ церквей востока вмѣсто желательнаго привлеченія ихъ къ православію, опасность смуты въ темныхъ слояхъ православнаго. русскаго населенія, практическія затрудненія при сношеніяхъ съ другими церквами по этому вопросу). «Отсюда слѣдуетъ: а) во-первыхъ: самое лучшее quieta non movere; б) во-вторыхъ: если «исправленный» календарь будетъ введенъ въ Россіи, то Св. Синодъ опредѣлитъ свое отношеніе къ нему только по указаніямъ опыта, а до времени удержитъ въ церковномъ употребленіи юліанскій календарь». Синодъ 9 марта на этихъ основаніяхъ призналъ съ своей стороны введеніе новаго стиля не благовременнымъ, о чемъ постановлено было сообщить предсѣдателю коммиссіи [1]).

Можно упомянуть еще о неимѣвшимъ строго оффиціальнаго характера приглашеніи В. В. Болотова въ 1898 г. 19 ноября архіеп. финляндскимъ Антоніемъ къ содѣйствію коммиссіи по переводу богослужебныхъ книгъ на финскій языкъ въ одномъ затруднительномъ случаѣ, чѣмъ положено было начало дальнѣйшимъ сношеніямъ между В. В. Болотовымъ и членомъ коммиссіи священникомъ (нынѣ протоіереемъ) С. Окуловымъ. По этому поводу написаны имъ двѣ

[1]) Дѣло Архива Св. Синода по вопросу о введеніи въ Россіи новаго стиля, 1900. № 158. л. 2—12.

записки съ учеными замѣчаніями, посланныя въ коммиссію чрезъ высокопреосв. Антонія, и два письма о. С. Окулову (1898 декабря 28 и 1899 апрѣля 18); здѣсь онъ выступаетъ въ качествѣ и богослова и лингвиста, знакомаго и съ финскимъ языкомъ [1]).

Знаніями В. В. Болотова пользовалось не одно лишь церковное начальство. Въ 1895 г. ему пришлось давать отзывъ о коптскомъ служебникѣ, напечатанномъ въ 1886—7 г. повидимому въ старомъ Каирѣ и переданномъ проживавшимъ въ Каирѣ коптомъ Михаиломъ Ханна русскому дипломатическому агенту для поднесенія Государю Императору. Азіатскій Департаментъ Министерства Иностранныхъ Дѣлъ обратился съ нимъ къ оберъ-прокурору Св. Синода 14 января 1895 г., 19 числа онъ препровожденъ былъ для разсмотрѣнія В. В. Болотову. Отзывъ, по замѣткѣ въ дѣлѣ архива Канцеляріи оберъ-прокурора Св. Синода, доложенъ былъ 29 іюля. Въ 1896 г. къ В. В. Болотову обращались за разными указаніями и инструкціями члены отправившейся 25 марта въ Абиссинію экспедиціи [2]). Чрезъ годъ бывшіе въ Абиссиніи медики возвратились кавалерами эѳіопскихъ орденовъ. Такъ какъ В. В. Болотовъ оказался единственнымъ въ то время въ Петербургѣ знатокомъ ново-абиссинскаго (амхарскаго) языка, то Азіатскій Департаментъ Министерства иностранныхъ дѣлъ обратился къ нему съ порученіемъ перевести писанные на этомъ языкѣ грамоты на русскій языкъ. Почти всѣ документы «эѳіопскихъ кавалеровъ» прошли чрезъ его руки и предъ самымъ отъѣздомъ его въ этомъ году въ Перновъ ему пришлось, по его словамъ, разсмотрѣть 23 эѳіопскія грамоты [3]). Министерство Иностранныхъ Дѣлъ за эту услугу ходатайствовало о награжденіи его чиномъ дѣйствительнаго статскаго совѣтника прежде выслуги лѣтъ [4]).

А. Брилліантовъ.

---

[1]) Напечатаны въ „Христ. Чт.“ 1906, I, 379—390, 671—696.

[2]) Извлеченія объ этомъ изъ письма самого В. В. Болотова 1896 г. 27 марта у Рубцова 78—79.

[3]) Извлеченіе изъ письма В. В. Болотова въ „Тверск. Епарх. Вѣдом.“ 1900, № 11, 271; у Рубцова 79.

[4]) Окончаніе будетъ.—Въ апрѣльской книжкѣ „Христ. Чт.“ на 424 стр. 14 строка сверху вмѣсто „5 лѣтъ“ нужно читать „6 лѣтъ“, на 429 стр. 14—15 строка сверху—вмѣсто „занятій“—„записей“.

Благовѣстіе св. Апостола Павла и греко-римское право *).

ВСѢ эти аргументы далеки отъ незыблимости. I) Точныя разысканія свидѣтельствуютъ, что въ Аттикѣ съ IV-го вѣка и вообще въ Греціи съ III вѣка до р. Хр. завѣщатель могъ свободно назначать наслѣдникомъ посторонняго человѣка безъ адоптивныхъ формальностей [1915]). Вѣрно, что адопція въ интересахъ наслѣдованія была извѣстна грекамъ съ древнѣйшихъ временъ, между тѣмъ завѣщаніе въ такомъ качествѣ было признано формально уже въ VI вѣкѣ [1916]). Ясно, что въ наслѣдственномъ правѣ второе выросло и развилось изъ первой [1917]), почему сохраняло съ нею свою связь [1918]). Однако послѣдняя постепенно ослабѣвала и нарушалась по причинѣ условливавшихъ ее религіозныхъ вѣрованій, которыя и раньше вовсе не усвояли такой исключительности греческимъ воззрѣніямъ, будто сынъ непремѣнно мыслился, какъ обязательный наслѣдникъ всего отцовскаго достоянія [1919]). И

*) Окончаніе. См. „Хр. Чтеніе“ за февраль.

[1915]) Prof. *Paul Wilhelm Schmiedel* въ „Theologische Rundschau“ IV (1901), 12, S. 520 и въ Encyclopaedia Biblica II, col. 1609. Rev. *Dawson Walker*, The Gift of Tongues and Other Essays, p. 130—134.

[1916]) *Fr. O. Norton*, A Lexicographical and Historical Study of διαθηκη, p. 44. См. и *E. Ziebart* у Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft V, 1 (Stuttgart 1903), Sp. 349.

[1917]) *Fr. O. Norton*, A Lexicographical and Historical Study of διαθηκη, p. 58—71.

[1918]) *Fr. O. Norton* ibid., p. 52—53.

[1919]) *Fr. O. Norton* ibid., p. 39.

у Солона не выражено категорически, что наслѣдованіе по завѣщанію допустимо лишь при усыновленіи [1920]), а къ концу IV-го и въ началѣ III вѣка тестаментарная наслѣдовательность прямо разобщается отъ адопціи [1921]). Наконецъ, фактическая аналогія со всякимъ адоптивнымъ процессомъ вовсе не безспорна для разсматриваемаго апостольскаго текста и благовѣстникомъ не разумѣлась, ибо у него языкохристіане бываютъ сыновьями Авраама просто въ смыслѣ наслѣдниковъ его завѣта (ср. Рим. IV, 11 сл. 16), но усыновляются *не* ему, *а* Богу (Гал. IV, 5—6), какъ дѣти обѣтованія отъ свободной по возрожденію во Христѣ Іисусѣ (IV, 28. 31). II) Аттическіе законы совсѣмъ не требовали безусловной публичности и сдачи въ оффиціальныя учрежденія учиненнаго формальнаго завѣщанія [1922]), которое лишь сначала было публичнымъ, потомъ же стало частнымъ и секретнымъ [1923]) и обычно едва ли вносилось для охраненія въ оффиціальныя мѣста, если доселѣ намъ извѣстны только два случая этого рода [1924]). Равнымъ образомъ, для всякихъ завѣщаній не возбранялось правомѣрныхъ актовъ отмѣны или модификаціи [1925]), которые вполнѣ разрѣшались для самого тестатора [1926]). Обратное бы просто не естественно и ничуть не требуется у Апостола, ибо онъ говоритъ о совершенной неприкосновенности завѣщанія не для самого распорядителя, а только для другихъ лицъ. III) У грековъ легализовалась одна опека [1927]),—и когда къ нимъ проникло римское попечительство, они не нашли у себя эквивалентнаго слова и прямо транскрибировали κουράτωρ, иногда

[1920]) *Fr. O. Norton*, A Lexical and Historical Study of διαθηκη p. 54.

[1921]) *Fr. O. Norton* ibid., p. 55. 69—71.

[1922]) Rev. *Dawson Walker*, The Gift of Tongues and Other Essays, p. 138—142.

[1923]) *Fr. O. Norton*, A Lexicographical and Historical Study of διαθηκη, p. 52—53.

[1924]) *Fr. O. Norton* ibid., p. 61—52.

[1925]) Prof. *P. W. Schmiedel* въ Encyclopaedia Biblica II, col. 1609—1610.

[1926]) Prof. *Ad. Deissmann*, Bibelstudien (Marburg 1895), S. 111 и поанглійски въ переводѣ Alexander Grieve: Bible Studies (Edinburgh 1901), p. 114. Rev. *Dawson Walker*, The Gift of Tongues and Other Essays, p. 142—144. *Fr. O. Norton*, A Lexicographical and Historical Study of διαθηκη, p. 42. 63 sqq. *E. Ziebart* у Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft V, I. Sp. 351.

[1927]) Ср. и † Prof. *K. Fr. Hermann*, Lehrbuch der griechischen Antiquitäten I (Heidelberg ³1841), S. 269.

вытѣснявшееся чрезъ φροντιστής, но не чрезъ οἰκονόμος [1928]). Соотвѣтствія съ греческими институтами здѣсь не находится [1929]).

Всѣ представленныя соображенія показываютъ, что апостольская доктрина не созидалась всецѣло и греческою юридическою логикой. Она держалась на иныхъ основахъ и для наглядности пользовалась юридическими иллюстраціями живого общедоступнаго опыта. Нѣтъ юридическихъ спеціальностей и въ другихъ пунктахъ апостольской аргументаціи. Изъ нихъ ближе подходитъ понятіе усыновленія, столь важное въ апостольско-христіанской догматикѣ. Имъ существенно расширялись права обладателя въ избраніи наслѣдниковъ, но именно здѣсь библейское воззрѣніе развивало и ограждало общіе интересы народа Божія, подавляя личную свободу завѣщателя [1930]). Отсюда выводятъ, что адопція позаимствована изъ римскаго права [1931]), и усвоеніе ея служитъ примѣромъ вліянія римскаго закона на теологію и богопочтеніе [1932]), ибо эта метафора принимала конструктивное участіе въ догматической формулировкѣ христіанскаго ученія [1933]). Адоптивность есть римско-юридическая концепція [1934]), а потому и самый предметъ освѣщается чрезъ нее въ юридически-правовомъ духѣ [1935]). Естественно, что христіане рисуются наслѣдниками и дѣтьми просто лишь усыновленными [1936]). Правда, состояніе ихъ является иногда реально-фактическимъ улучшеніемъ бытія по сравненію съ прежнимъ періодомъ, но не нужно забывать, что и адоптивный членъ

[1928]) Prof. *P. W. Schmiedel* въ Encyclopaedia Biblica II, col. 1610.

[1929]) Rev. *Dawson Walker*, The Gift of Tongues and Other Essays, p. 142—152.

[1930]) Prof. *Friedrich Sieffert*, Ueber den socialen Gegensatz im Neuen Testament (Erlangen 1888), S. 5.

[1931]) Prof. *Fr. Sieffert*, Das Recht im Neuen Testament, S. 17; Rev. *Dawson Walker*, The Gift of Tongues and Other Essays, p. 169, но см. ниже на стрн. 608,2014.

[1932]) Rev. *Edw. L. Hicks*, Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 130.

[1933]) *W. E. Ball*, St. Paul and the Roman Law, p. 693 и въ „The Contemporary Review“ № 308 (August, 1891), p. 281.

[1934]) Rev. Prof. *James S. Candlish*, Art. „Adoption“ въ A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings I, p. 41*a*.

[1935]) Prof. *H. J. Holtzmann*, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 134,2.

[1936]) *George F. Mayoun* въ „The Bibliotheca Sacra“ LII, 207 (July, 1895), p. 452.

дѣлался въ принявшей семьѣ прямо «новою тварью» [1937]). Тутъ терминъ δικαιόω получаетъ технически-судейскую силу [1938]) въ важнѣйшихъ апостольскихъ выраженіяхъ (Рим. III, 4. 5. 19. VI, 7) [1939]), почему идея оправданія въ Павловомъ раскрытіи пріобрѣтаетъ педантически-фантастическій характеръ [1940]), когда событію придается больше фактическаго достоинства, чѣмъ это заключается въ наличности. Соотвѣтственно этому у Апостола возрожденіе означаетъ не conversio въ измѣненіи сердецъ, а собственно адоптивную перемѣну отношеній по юридическихъ привилегіямъ [1941]).

Рѣшительность такихъ выводовъ обезпечивается анализомъ частныхъ эгзегетическихъ примѣровъ. Разборъ послѣднихъ и долженъ выяснить вопросъ съ окончательностію. Въ этихъ цѣляхъ много аргументовъ почерпается изъ посланія къ Римлянамъ, особенно изъ главъ II—IX, гдѣ яко-бы преобладаетъ римская юридическая терминологія [1942]). Благовѣстникъ пользуется всѣми юридическими тонкостями и беретъ изъ нихъ матеріалы для своихъ теологическихъ спекуляцій. Проникая въ тайники душевной жизни, св. Павелъ видѣлъ въ ней раздоръ разныхъ стремленій, при чемъ принудительная наклонность къ добру подавляется дурными вожделѣніями, которыя только раздражаются и усугубляются законническими внушеніями [1943]). Необходимъ былъ высшій законъ,—и онъ сообщенъ

[1937]) *G. F. Magoun* въ „The Bibliotheca Sacra“ LII, 207 (July, 1895), p. 450—421. Rev. *Edw. L. Hicks*, Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 171. Ср. и у *П. Виллемса*, Римское государственное право — по русскому переводу подъ редакціею П. Н. Бодянскаго I (Кіевъ 1888), стрн. 90. См. также у *W. H. Gibson* въ „The Critical Review“ XIV, 6 (November, 1904), p. 531—532 о римской адопціи, а у † проф. *В. В. Ефимова* отмѣчается (Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 295) и связь ея съ выкупомъ, какъ она сказывалась еще въ завѣщаніи (см. стрн. 598).

[1938]) Rev. *Edw L. Hicks*, Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 164.

[1939]) Rev. *Edw. L. Hicks* ibid., p. 164—165. 165. 166. 167—168.

[1940]) Prof. *Percy Gardner*, A Historical View of the New Testament (London 1901), p. 232.

[1941]) Rev. *Edw. L. Hicks*, Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 187.

[1942]) Rev. *Edw. L. Hicks* ibid., p. 164.

[1943]) Это изображеніе Рим. VII, 7—25 относится къ христіанскому періоду жизни апостольской (Prof. D. Dr. *Paul Feine*, Theologie des Neuen Testaments, Lpzg 1910, S. 263—264), но не мало экзегетовъ доселѣ

Іисусомъ Христомъ (Рим. VII—VIII, 7). Въ этомъ случаѣ Апостолъ, согласно римскимъ правовымъ схемамъ, различаетъ (въ Рим. II, 14 сл.) прежде всего jus naturale et jus gentium [1944]). Оно коренилось въ натуральныхъ свойствахъ человѣческой природы и по существу своему было универсально-гуманитарнимъ. Но эти принципы римляне приспособили къ своимъ національно-эгоистическимъ выгодамъ и выработали узко-аристократическое право квиритское, простиравшее свою благотворность единственно на римскихъ гражданъ. Съ теченіемъ времени эта привилегированная замкнутость необходимо должна была столкнуться съ напоромъ общечеловѣческихъ требованій и допускать ихъ въ свою сферу. Легальнымъ посредникомъ этого вторженія былъ особый преторъ (praetor peregrinus), регулировавшій международныя отношенія по упрощеннымъ нормамъ естественныхъ условій человѣческаго общежитія, утверждавшагося на природныхъ свойствахъ всѣхъ людей [1945]). Постепенно создается преторскій законъ, враждебный квиритской исключительности и болѣе свободный по самому духу, открывавшій доступъ къ наслѣдованію—кромѣ своевластныхъ (sui)—всѣмъ дѣтямъ (liberi) [1946]), а чрезъ представителей

видитъ тутъ опытъ Савла до его обращенія и одно изъ предуготовленій къ послѣднему: см., напр., Rev. Principal *Alfred E. Garvie*, Studies in the Pauline Theology въ „Expositor" 1908, III, p. 198 sqq.; Lic. theol. *Wilhelm Olschewski*, Die Wurzeln der paulinischen Christologie (Königsberg i. Pr. 1909), S. 37 ff.

[1944]) См. *Г. С. Мэнъ*, Древнее право, стрн. 37. 41—42 о соотношеніи ихъ, при чемъ „jus naturale или естественное право есть не болѣе, какъ jus gentium или право народовъ, представленное въ видѣ особой теоріи" (стрн. 41), и только новѣйшему времени принадлежитъ смѣшеніе послѣдняго съ международнымъ правомъ, классическимъ выраженіемъ для коего у римлянъ было jus feciale, т. е. торговое право или дипломатика (стрн. 42). О jus civile, jus gentium и jus naturale, а равно о различіи между ними см. еще *W. H. Gibson* въ „The Critical Review" XIV, 6 (November, 1904), p. 528; † проф. *В. В. Ефимовъ*, Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 54 сл. 91 сл. 97—98. 240; проф. *В. М. Хвостовъ*, Исторія римскаго права, стрн. [2]62—63. 197—198. 198—200; проф. *І. А. Покровскій*, Лекціи по исторіи римскаго права, стр. 79; ср. и у *Трифона Джапаридзе*, Вліяніе христіанства на положеніе рабовъ въ римскомъ государствѣ (Ставрополь 1904), стрн. 90 сл.

[1945]) См. у † *Н. П. Боголѣпова*, Значеніе общенароднаго гражданскаго права (jus gentium) въ римской классической юриспруденціи. стрн. 13 сл.

[1946]) См. у † проф. *К. А. Митюкова*, Курсъ римскаго права, стрн. [2]401.

стоицизма, принятаго прежде другихъ именно юристами [1947]). Этотъ порядокъ дѣлается предметомъ удивленія и обезпечивается въ своей юридической важности [1948]). Стоическая философія вообще вліяла на римское право въ законодательствѣ и юриспруденціи [1949]), здѣсь же была особая заслуга ея въ томъ, что она способствовала отожествленію jus gentium съ jus naturale [1950]), устраняя крайности замкнутаго квиритскаго аристократизма. Этотъ процессъ, яко бы, и предносился апостольскому взору, когда благовѣстникъ изображалъ конфликтъ двухъ законовъ и благодатное примиреніе объявлялъ торжествомъ «закона Христова» (Гал. VI, 2), аналогично возобладанію jus gentium чрезъ преторское участіе [1951]). Св. Павелъ примѣняетъ римско-юридическія схемы къ ветхозавѣтно-іудейскому номизму [1952]) и, приравнивая его къ квиритскому праву, судитъ (Рим. II, 14) о немъ уничижительно, а почву для христіанскаго объединенія описываетъ (Рим. II, 15) согласно jus gentium [1953]).

Выходитъ, будто христіанское облагодатствованіе понимается у Апостола, какъ вытѣсненіе прежняго права новымъ, или въ видѣ юридической метаморфозы. Тутъ христіанское избавленіе мыслится (въ Рим. VI, 16—23) въ качествѣ освобожденія изъ рабства [1954]). Но фактически теперь

[1947]) См. *Г. С. Мэнъ*, Древнее право, стрн. 43. 44. Вообще, римскіе юристы заимствовали философскія воззрѣнія именно у стоиковъ: † *Б. Н. Чичеринъ*, Исторія политическихъ ученій I (Москва 1869), стрн. 78.

[1948]) О стоикахъ въ этомъ отношеніи см. *W. E. Ball*, St. Paul and the Roman Law, p. 35 и въ „The Contemporary Review" No. 308 (August, 1891), p. 291. Ср. и выше на стрн.

[1949]) *A. Schmekel*, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange (Berlin 1892), S. 456 ff. Lic. *Johannes Leipoldt*, Christentum und Stoizismus въ „Zeitschrift für Kirchengeschichte" XXVII (1906), 2, S. 144. Prof. *Francesco Orlando*, Lo stoicismo a Roma (Roma 1904), p. 57—58. 209—210. *W. Warde Fowler*, Social Life at Rome in the Age of Cicero (London 1909), p. 117. *Трифонъ Джапаридзе*, Вліяніе христіанства на положеніе рабовъ въ римскомъ государствѣ, стрн. 71—72. 86.

[1950]) Rev. *G. Herbert Davies*, St. Paul's Use of the Jus Gentium въ „The Expository Times" XVI, 10 (July 1905), p. 477—478.

[1951]) Rev. *Edw. L. Hicks*, Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 163.

[1952]) Rev. *B. Whitefoord*, New Testament Teaching on Lawlessness въ „The Expositor" 1907, VII, p. 56.

[1953]) Rev. *G. Herbert Davies* въ „The Expository Times" XVI, 10 (July 1905), p. 478.

[1954]) Rev. *Edw. L. Hicks*, Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 168—169.

происходитъ лишь возвращеніе къ естественной автономности каждаго по jus naturale. Промежуточный періодъ зачеркивается и не принимается въ счетъ, почему кажется, будто первоначальное состояніе было непрерывнымъ. При этомъ Апостолъ утилизируетъ оригинальный юридическій институтъ. Римскій гражданинъ, плѣненный чужеземцами и лишившійся свободы, вмѣстѣ съ нею терялъ и всѣ прерогативы civis Romani. Это было, конечно, величайшею жестокостію, но ее нельзя было смягчить безъ особыхъ фокусовъ римлянину, ибо въ немъ «всегда жилъ точный и даже придирчивый формалистъ» [1955]). Придумана была юридическая фикція, что военноплѣнный просто лишь пребываетъ за границею римской территоріи и только не можетъ въ варварской странѣ осуществлять свои права, но они скрытно сохраняются у него въ полной мѣрѣ и неприкосновенности и неизбѣжно обнаруживаются въ удобной средѣ. Отсюда въ римской юриспруденціи развилось jus postliminii [1956]), по которому освобождавшійся опять признавался совершеннымъ римскимъ гражданиномъ и его «юридическая жизнь продолжалась такъ, какъ еслибы онъ никогда не былъ въ плѣну» [1957]), а остававшійся тамъ считался умершимъ съ момента своего плѣненія [1958]). Все христіанское искупленіе рисуется подъ формою jus postliminii [1959]), и св. Павелъ разумѣетъ, будто бы, эту аналогію, характеризуя доставленныя вѣрующимъ блага искупленія [1960]). Для полученія ихъ необходимо было обладать потребными правами, какихъ

[1955]) Проф. *Э. Тома,* Римъ и имперія въ первые два вѣка новой эры—по русскому переводу Я. И. Руднева (Спб. 1899), стр. 139.

[1956]) Производство слова спорно, но вѣроятнѣе всего, что оно происходитъ отъ post и limen (ср. и *Karl Ernest Georges,* Ausführliches Lateinisch-deutsches Wörterbuch, Lpzg 1880, Sp. 1611). Вообще о jus postliminii ср. у † проф. *В. В. Ефимова:* Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 241; Догма римскаго права, стрн. 51; *Триф. Джапаридзе,* Вліяніе христіанства на положеніе рабовъ въ римскомъ государствѣ, стрн. 32.

[1957]) † Проф. *К. А. Митюковъ,* Курсъ римскаго права, стрн. [2]19.

[1958]) *П. Виллемсъ,* Римское государственное право I, стрн. 126 и ср. 158. † Проф. *К. А. Митюковъ,* Курсъ римскаго права, стрн. [2]19. Проф. *Ѳ. Дыдынскій,* Латинско-русскій словарь къ источникамъ римскаго права, стрн. [2]347*a*. Проф. *В. М. Хвостовъ,* Исторія римскаго права, стр. [2]56.

[1959]) *W. G. Gibson* въ „The Critical Review" XIV, 6 (November, 1904), p. 530.

[1960]) Rev. *Edw. L. Hicks,* Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 168. 169—170.

раньше язычники не имѣли, будучи въ грѣховно-плотяномъ порабощеніи. Въ этой подневольности обязательно было измѣненіе, и оно рисуется у Апостола подъ римско-юридическою формой выкупного усыновленія [1961]). Объ этомъ категорически упоминается въ апостольскомъ текстѣ (Гал. IV, 5), который предполагаетъ [1962]) процессъ, похожій на адопцію per aes et libram [1963]). Актъ манципаціи былъ очень драматическою сценой мнимой тяжбы двухъ лицъ изъ-за третьяго при свидѣтеляхъ [1964]). Она происходила при семи лицахъ (не считая продавца, но включая вѣсодержателя — libripens — съ emptor familiae) и являлась какъ бы покупкою извѣстнаго субъекта за опредѣленную цѣнность, символизировавшуюся вѣсами и кускомъ мѣди. При окончаніи переговоровъ покупавшій касался спорнаго человѣка палочкой (festula) и произносилъ формулу присвоенія его себѣ въ качествѣ раба или сына. При возникновеніи позднѣйшихъ недоразумѣній одинъ изъ присутствовавшихъ удостовѣрялъ подлинный характеръ бывшаго акта, который равно могъ освобождать и порабощать [1965]). Всѣ эти особенности, яко бы, отразились и на апостольскомъ изображеніи христіанскаго спасенія. Послѣднее запечатлѣвается Духомъ (Гал. IV, 5—7), который для насъ служитъ юридическимъ adsertor in libertatem или libertatis [1966]), показывавшимъ, что

[1961]) Rev. Prof. *T. K. Cheyne,* Art. „Family: § 14 Adoption" въ Encyclopaedia Biblica II, col. 1504—1505.

[1962]) Rev. *Edw. L. Hicks,* Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 178.

[1963]) Это полагалось собственно для лицъ alieni juris и принадлежало къ сферѣ частнаго права: см. у *П. Виллемса,* Римское государственное право I. стрн. 91. 92.

[1964]) См. и *Г. С. Мэнъ,* Древнее право, стрн. 161. Фактически actio per aes et libram было завѣщаніемъ въ формѣ (фиктивной) продажи: ср. *W. H. Gibson* въ „The Critical Review" XIV, 6 (November, 1904), p. 533; † проф. *В. В. Ефимовъ,* Догма римскаго права, стр. 589; проф. *І. А. Покровскій,* Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 235—236 и ср. стрн. 170—171.

[1965]) См. у *W. E. Ball,* St. Paul and the Roman Law, p. 7—8 и въ „The Contemporary Review" No. 308 (August, 1891), p. 281—282. Касательно подробностей акта см. † проф. *В. В. Ефимовъ*: Догма римскаго права, стрн. 589; Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 324 сл. 400—401; проф. *В. М. Хвостовъ,* Исторія римскаго права, стрн. [2]132—133.

[1966]) О немъ по римскому праву см. у проф. *В. М. Хвостова,* Исторія римскаго права, стрн. [2]109—110, и у проф. *І. А. Покровскаго,* Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. (153—) 154; ср. также *Триф. Джапа-*

мы были выкуплены именно для свободы [1967]), а семь Его даровъ параллельны семи свидѣтелямъ описаннаго римскаго юридическаго акта [1968]). Тутъ Духъ подкрѣпляетъ наше личное заявленіе своимъ согласіемъ съ нами, и потому Его голосъ въ пользу нашего сыновства называется (Рим. VIII, 14—16) *со*свидѣтельствомъ (συμμαρτυρεῖ) [1969]). Христіане для Апостола были усыновленными согласно римской юридической требовательности. Всѣ ея обрядности обязательно выполняются при введеніи въ христіанское братство. Неизбѣжно, что крещеніе оказывается юридическимъ актомъ легализаціи этого сопричисленія. Въ этомъ своемъ свойствѣ возрождающе-обновляющая «баня паки бытія» рисуется условіемъ для достиженія наслѣдничества (Тит. III, 5—7) и, очевидно, принимается за адоптивный процессъ, доставлявшій чужому человѣку наслѣдственныя права лишь чрезъ усыновленіе. Крестное знаменіе, сопровождавшееся при этомъ таинствѣ словами принятія новаго члена въ Церковь, можетъ быть приравниваемо къ упоминавшемуся касанію чрезъ festula [1970]). У Апостола Петра выдвигается другая юридическая сторона, когда крещеніе именуется (1 Петр. III, 21) «вопрошеніемъ благой совѣсти» (συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν). Здѣсь для сближенія служитъ stipulatio, гдѣ для установленія обязательственныхъ отношеній производился словесный обмѣнъ торжественныхъ вопросовъ и отвѣтовъ между вѣрителемъ (stipulator=stipulans; reus stipulandi) и должникомъ или его замѣстителемъ (sponsor, promissor), который обязуется и даетъ обезпеченіе (causa) сего посредствомъ формальнаго обѣщанія [1971]). На греческомъ языкѣ

ридзе, Вліяніе христіанства на положеніе рабовъ въ римскомъ государствѣ, стрн. (32—) 33.

[1967]) *W. E. Ball*, St. Paul and the Roman Law, p. 10—11.

[1968]) *W. H. Gibson* въ „The Critical Review“ XIV, 6 (November, 1904) p. 532.

[1969]) *W. E. Ball*, St. Paul and the Roman Law, p. 8—9 и въ „The Contemporary Review“ No. 308 (August, 1891), p. 282. Ср. и Rev. *Edw. L. Hicks*, Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 173.

[1970]) *W. E. Ball*, St. Paul and Roman Law, p. 11—12 и въ „The Contemporary Review“ No. 308 (August, 1891), p. 282—283. Ср. Rev. *Edw. L. Hicks*, Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 180—181.

[1971]) См. о семъ у проф. *Ѳ. Дыдынскаго*, Латинско-русскій словарь къ источникамъ римскаго права, стрн. [3]421*b*. 365*a*. 419*b*. Ср. † проф.

все это выражалось терминами ἐπερώτησις, ἐπερώτημα. По этой аналогіи въ крещеніи христіане обязуются предъ Богомъ чистою совѣстію въ уплатѣ за ссуженные имъ благодатные дары [1972]).

Во всѣхъ пунктахъ христіанство очерчиваетстся юридически,—и непосредственное дѣйствіе его должно быть не менѣе юридическимъ. Усыновленіе совершается для созданія наслѣдственныхъ полномочій [1973]), которыя — подобно ему — раскрываются по римскимъ юридическимъ схемамъ [1974]), а не по библейско-іудейскому закону [1975]). Характерны двѣ особенности въ словахъ св. Павла по этому предмету (Рим. VIII, 17). Всѣ усыновленные бываютъ непремѣнно и наслѣдниками. Этотъ порядокъ не допускался еврейскимъ правомъ первородства и санкціонировался только римскою юриспруденціей. Наряду съ этимъ крещенные титулуются «*со*наслѣдниками Христу» (συγκληρονόμοι Χριστοῦ) и—значитъ—не просто ожидаютъ, но уже теперь соучаствуютъ въ наслѣдственномъ обладаніи. Этотъ принципъ опять утверждается римскимъ правомъ, ибо оно совсѣмъ не исповѣдывало позднѣйшей тестаментарной догмы, будто nemo est heres viventis, хотя и по нему hereditas viventis nulla est [1976]). Напротивъ, римская семья была союзомъ, который и для сохраненія фамильнаго культа не могъ прерываться ни на мгновеніе [1977]). Поэтому въ немъ съ опредѣленнаго періода каждый имѣлъ законченную и равную фамильно-юридическую

В. В. Ефимовъ: Догма римскаго права, стрн. 481 сл.; Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 360 сл.; *Г. С. Мэнъ*, Древнее право, стрн. 255—256; проф. *В. М. Хвостовъ*, Исторія римскаго права, стр. ²117; проф. *І. А. Покровскій*, Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 121—122. 201 сл.

[1972]) *W. E. Ball*, St. Paul and the Roman Law, p. 38—42 и въ „The Contemporary Review" No. 308 (August, 1891), p. 283—284.

[1973]) Rev. *Edw. L. Hicks*, Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 179.

[1974]) Здѣсь не излишне замѣтить, что завѣщанія не были договорами, но законами — только частными (lex privata): см. у † проф. *К. А. Митюкова*, Курсъ римскаго права, стрн. ²369,₂.

[1975]) Rev. *Edw. L. Hicks*, Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 173.

[1976]) См. у † проф. *К. А. Митюкова*, Курсъ римскаго права, стрн. ²368 и ср. 370.

[1977]) Ср. у † *Н. П. Боголѣпова*, Формальныя ограниченія свободы завѣщаній въ римской классической юриспруденціи въ „Ученыхъ Запискахъ Императорскаго Московскаго Университета": отд. юридич., вып. I (Москва 1881), стрн. 51. 55.

компетентность. Все достояніе было не личнымъ, а фамильно-родовымъ [1978]),—и лишь въ фактическомъ распоряженіи временно завѣдуетъ старѣйшій paterfamilias [1979]) на общую пользу семьи [1980]). По кончинѣ главы, sui haeredes [1981]) не столько наслѣдуетъ его собственность [1982]), сколько пріобрѣтаютъ свободный контроль надъ своею частію [1983]), являясь продолжателями умершаго по имущественной власти и по отношенію къ родовымъ sacra [1984]). На эту юридическую теорію и намекаетъ Апостолъ своимъ римскимъ читателямъ [1985]). Тутъ устранялась неудобная для Господа Спасителя идея смерти, разъ наслѣдничество у римлянъ было соучастіемъ inter vivos, а не смѣною mortis causa [1986]). Въ силу этого христіане и нынѣ со-

---

[1978]) *Фюстель де Куланжъ*, Гражданская община античнаго міра: изслѣдованіе о богослуженіи, правѣ, учрежденіяхъ Греціи и Рима—въ переводѣ Е. Корша (Москва 1867), стрн. 115. Проф. *В. М. Хвостовъ*, Исторія римскаго права, стрн. [2]20. 59. 128. 131. Проф. *І. А. Покровскій*, Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 169. Проф. *И. М. Громогласовъ*, Опредѣленія брака въ Кормчей и значеніе ихъ при изслѣдованіи вопроса о формѣ христіанскаго бракозаключенія, вып. 1 (Сергіевъ Посадъ 1908), стрн. 164.

[1979]) *Фюстель де Куланжъ*, Гражданская община античнаго міра, стрн. 103.

[1980]) *Г. С. Мэнъ*, Древнее право, стрн. 145. 164. См. также † проф. *К. А. Митюковъ*, Курсъ римскаго права, стрн. [2]336 и ср. 5; † *Н. П. Боголѣповъ*, Формальныя ограниченія свободы завѣщаній въ римской классической юриспруденціи, стрн. 26.

[1981]) † *Н. П. Боголѣповъ* ibid., стрн. 22,[2]: „Своими наслѣдниками (sui haeredes) назывались въ рим. правѣ лица, стоявшія непосредственно подъ властію наслѣдодателя въ моментъ его смерти, и съ этого момента считались вступившими во владѣніе, когда другіе наслѣдники должны были выразить это вступленіе особымъ актомъ". См. также у проф. *В. М. Хвостова*, Исторія римскаго права, стрн. [2]127. 130.

[1982]) Посему тутъ не было мѣста для собственно завѣщанія (ср. у проф. *В. М. Хвостова*, Исторія римскаго права, стрн. [2]59. 128), и оно явилось первоначально подъ фикціей продажи: см. *Фюстель де Куланжъ*, Гражданская община античнаго міра, стрн. 415 и ср. выше стр. 598.

[1983]) См. и у † *Н. П. Боголѣпова*, Формальныя ограниченія свободы завѣщаній въ римской классической юриспруденціи, стр. 22 сл.; *Фюстель де Куланжъ*, Гражданская община античнаго міра, стрн. 91.

[1984]) *Г. С. Мэнъ*, Древнее право, стрн. 149. 150. 151.

[1985]) *W. E. Ball*, St. Paul and the Roman Law., p. 14 sqq. и въ „The Contemporary Review" No. 308 (August, 1891), p. 285 sqq. Rev. *Edw. L. Hicks*, Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Tastament, p. 173—174.

[1986]) *George F. Magoun* въ „The Bibliotheca Sacra" LII, 207 (July, 1895), p. 444—445.

наслѣдствуютъ. При всемъ томъ это пока больше юридическія прерогативы, для реализаціи которыхъ нуженъ особый актъ—υἱοθεσία или «поставленіе въ положеніе сыновства», уже формально легализованнаго. При римской адопціи было еще публичное ея закрѣпленіе, напр., чрезъ вводъ въ домъ съ сыновнимъ званіемъ и достоинствомъ. Въ этомъ тонѣ и св. Павелъ говоритъ (Рим. VIII, 23), что всѣ вѣрующіе ожидаютъ завершенія своей сыновности по освобожденіи отъ тѣла чрезъ торжественное признаніе ихъ активнаго сыновства [1987]). Къ такому пониманію наклоняетъ и другая замѣтка апостольская о запечатлѣніи христіанъ Духомъ Святымъ въ обрученіе наслѣдія (Еф. I, 13. 14). Имитируется упрощенный тестаментарный обрядъ квиритской практики. Ею для наслѣдническаго усыновленія не требовалось показной продажи въ церемоніи съ aes et libra; все ограничивалось скрѣпленнымъ печатями семи свидѣтелей письменнымъ завѣщаніемъ, съ котораго снимались копіи, помѣщавшіяся въ оффиціальныхъ архивахъ [1988]). Въ этомъ тонѣ благовѣстникъ говоритъ о «знаменованіи» печатію Духа во свидѣтельство, служащее несокрушимымъ обезпеченіемъ нашей наслѣдственности до тѣхъ поръ, пока залогъ искупленія увѣнчается самымъ возобладаніемъ или фактическимъ наслѣдованіемъ. Въ послѣднемъ будетъ похвала и славѣ Господней, какъ усыновленные рабы при похоронахъ эманципатора являлись наилучшимъ прославленіемъ для него, откуда развился обычай слишкомъ многочисленныхъ предсмертныхъ освобожденій, которыя не задолго до времени Павлова дозволены были не свыше установленныхъ цифръ [1989]).

Всѣ разобранные примѣры убѣждаютъ, яко бы при аспектѣ наслѣдничества христіанство въ своей теологіи не менѣе подвергалось римскимъ юридическимъ вліяніямъ, чѣмъ и при освѣщеніи съ точки зрѣнія сыновства. Апостольское ученіе сильно пропитывается юридическими стихіями, когда доставляемыя благодатныя блага почти прямо обращаются въ узаконенныя преимущества, ожидающія реализаціи. Есть ли въ апостоль-

---

[1987]) *W. E. Ball*, St. Paul and the Roman Law, p. 9—10.

[1988]) Ср. и у *Э. Тома*, Римъ и имперія въ первые два вѣка новой эры, стрн. 143. Проф. *І. А. Покровскій*, Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 236.

[1989]) *W. E. Ball*, St. Paul and the Roman Law, p. 26—27 и въ „The Contemporary Review“ No. 308 (August, 1891), p. 288.

скомъ благовѣстіи несомнѣнныя основанія для такого крайняго юридическаго толкованія?

Весь вопросъ сосредоточивается на концепціяхъ сыновства и наслѣдованія, изъ коихъ первое условливаетъ собою второе. Если это требовалось самымъ фактомъ, то нельзя думать, будто тутъ все создавалось юридически, ибо на дѣлѣ не рѣдко бываетъ, что фактически совершившееся отвергается правомъ или постепенно вырабатываетъ его для себя. Въ христіанской сферѣ наблюдается именно такое фактическое самоутвержденіе [1990]). Задача человѣческаго бытія заключается въ томъ, чтобы люди, будучи твореніемъ любви Божіей, были истинными дѣтьми своего Небеснаго Отца, соучаствующими въ Его блаженствѣ. Эти нормальныя отношенія были разрушены, и человѣчество впало въ рабскую безпомощность, необходимо лишавшую сыновняго богатства. Естественно, что послѣднее теперь должно уже пріобрѣтаться вновь путемъ достиженія раннѣйшаго уровня. Бывшее достояніе оказывается объектомъ, подлежащимъ воспріятію отъ обладателя, или чрезъ унаслѣдованіе отъ него. Съ другой стороны, для сего обязательно прежнее сыновнее достоинство, а по утратѣ оно пріобрѣтается лишь чрезъ усыновленіе. Отсюда видимъ, что объ анализируемыя идеи коренятся въ самомъ существѣ библейской теологіи, покоящейся на понятіяхъ отечества въ божествѣ и сыновства въ твари. Онѣ считались данными реально и не нуждаются ни въ какомъ юридическомъ пособіи для возникновенія и развитія, вытекая непосредственно и съ логическою строгостію изъ всего библейско-богословскаго міросозерцанія. То же справедливо и для обратнаго процесса благодатнаго возстановленія. Въ своей грѣховно-рабской приниженности человѣкъ былъ совершенно неспособенъ къ собственному освобожденію. Этимъ свидѣтельствовалось, что вообще все космическое не компетентно для подобной миссіи, и потому неизбѣжно было вмѣшательство дѣятеля божественнаго. По этой причинѣ ниспосылается Сынъ Единородный, Который и добываетъ для людей потерянное ими, устранивъ и загладивъ подавлявшія ихъ провинности и недостатки. Натурально, что

[1990]) Посему даже объективно-научному протестантскому сознанію рисуется несомнѣннымъ, что у Апостола Павла оправданіе, конечно, есть вмѣненіе или зачисленіе, однако съ неразрывностію отъ моральнаго переворота въ сторону обновленной, праведной жизни: см. Prof. D. Dr. *Paul Feine*, Theologie des Neuen Testaments (Lpzg 1910), S. 417.

Онъ получаетъ всѣ блага, а послѣднія могутъ доставаться другими только при тѣснѣйшемъ приближеніи къ Нему до взаимнаго (таинственнаго) сліянія, когда вѣрующій бываетъ фактически единымъ съ Нимъ. Разъ это Сынъ Божій, то и христіанинъ усвояетъ богосыновнія привилегіи, вступая затѣмъ въ реальное пользованіе сыновними прерогативами. Искупленіе для облагодатствованнаго сопровождается сыновствомъ, каковое неразрывно связывается съ фактическимъ наслѣдованіемъ (Гал. IV, 3—7). Опять находимъ, что у Апостола изображается реальный ходъ христіанскаго возрожденія по его подлиннымъ факторамъ, которые констатируются во всей неприкосновенности. Тутъ нѣтъ мѣста для вторженія формально-юридическихъ спекуляцій, долженствовавшихъ создавать фактическія отношенія, между тѣмъ въ христіанствѣ они были въ наличности. Христіянское «всыновленіе» не равняется юридической адопціи и не исчерпывается терминомъ и понятіемъ этого рода въ римскомъ правѣ [1991]). Напротивъ, это есть реальное обладаніе, которое не титулуется «сыновствомъ» лишь по той причинѣ, что въ своемъ происхожденіи посредствуется собственнымъ Сыномъ Божіимъ и бываетъ въ насъ вторичнымъ по отраженію отъ Него [1992]), являясь въ людяхъ истинно свободнымъ, юридически не обусловленнымъ актомъ милости Божіей [1993]). Конечно,—при такой производности достоинства по объединенію съ Господомъ — и пріобрѣтеніе наше будетъ соучастіемъ въ Его искупительномъ достояніи или сонаслѣдничествомъ съ Нимъ, хотя вполнѣ реальнымъ. Этимъ рѣшительно обезпечивается свѣтлое будущее,—и, полагая тамъ реализацію идеаловъ, христіанство вносило совсѣмъ новую стихію по сравненію съ господствовавшимъ самоудовлетвореніемъ въ наличной эмпирической сферѣ [1994]). Путемъ христіанскаго сыновства оно утверждало благодатный универсализмъ въ мірѣ національностическихъ обособленій и раздѣленій. Это вовсе не было противоестественною попыткой

[1991]) См. *Joseph Huby,* Le Grec du Nouveau Testament, d'après les travaux récents въ „Études" XLVI, 118 (20 Janvier 1909), p. 257.

[1992]) См. и у *насъ*: Благовѣстіе христіанской свободы въ посланіи св. Апостола Павла къ Галатамъ, стрн. 100—104 и въ журналѣ „Странникъ" 1902 г., № 7, стрн. 16—20.

[1993]) См. и Prof D. *A. Schlatter,* Die Theologie des Neuen Testament II: Die Lehre der Apostel (Calw und Stuttgart 1909), S. 287.

[1994]) См. и *Г. С. Мэнъ.* Древнее право, стрн. 58.

основать какое-то эфемерное братство на отрицаніи самыхъ основъ для него въ натуральномъ братствѣ по рожденію [1995]), ибо созидалось на постепенномъ фактическомъ преобразованіи самой природы человѣческой, которая облагодатствованіемъ обновлялась для соотвѣтствующаго измѣненія всей жизни. Понятно, что христіанское вліяніе должно было сказаться благотворно и на соціальномъ освобожденіи людей отъ взаимнаго рабства. Говорятъ, конечно, что Филонъ и литература діаспоры возвели гуманность и общечеловѣческую любовь въ коренной догматъ іудейской морали, между тѣмъ это теоретически несправедливо и не подтверждается фактическими результатами [1996]). Но, будто бы, эманципація рабовъ все-же не является дѣломъ христіанства [1997]), а подготовлена римскимъ правомъ, которое проповѣдывало и культивировало принципы равенства, свободы и т. п. [1998]). Гуманность водворялась со временъ Августа помимо христіанскаго участія [1999]), какъ и благотворительность [2000]). Въ этомъ есть доля истины, однако еще больше заключается здѣсь всякихъ преувеличеній и искаженій. Для древняго человѣчества самый трудъ казался уничижительнымъ [2001]), а рабство, выполнявшее его, считалось необходимымъ состояніемъ, такъ что философія допускала послѣднее [2002]), и нигдѣ не выражалось ясной и увѣренной надежды на уничтоженіе этого порядка [2003]). Не смотря на легальныя смягченія [2003a]),—положеніе рабовъ въ Римѣ было тя-

---

[1995]) Такъ *Leon Simon*, Hillel въ „The Jewish Literary Annual", edited by Cecil A. Franklin, 1908 (London), p. 70.

[1996]) См. у Lic. *Paul Krüger*, Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter (Lpzg 1908), S. 44.

[1997]) Prof. Dr. *Wilhelm Soltau*, Humanität und Christentum in ihren Beziehungen zur Sklaverei въ „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädogogik" XI (1908), 1, S. 335 ff.

[1998]) Prof. *Wilh. Soltau* ibid. XI (1908), 1, S. 344 ff.

[1999]) Prof. *W. Soltau*, Seneca und Paulus въ „Preussische Jahrbucher" CXXXVI, 3 (Mai 1909), S. 316. *Карлъ Каутскій*, Античный міръ, іудейство и христіанство; переводъ Н. Рязанова (Спб. 1909), стрн. 146 сл.

[2000]) *К. Каутскій* ibid., стрн. 143 сл.

[2001]) *Трифонъ Джапаридзе*, Вліяніе христіанства на положеніе рабовъ въ римскомъ государствѣ, стрн. 38. 113.

[2002]) *Тр. Джапаридзе* ibid., стрн. 68 сл.

[2003]) *Тр. Джапаридзе* ibid., стрн. 97.

[2003a]) Ср. и у *W. Warde Fowler*, Social Life at Rome in the Age of Cicero, p. 222 sq.

желое [2004]), и здѣсь жизнь едва ли шла далеко впереди закона [2005]). Свободолюбивыя слова немногихъ свѣтлыхъ умовъ оставались лишь красивыми сентенціями, если даже liberlini почитались не вполнѣ правоспособными [2005a]). Тутъ мало даже тогдашней религіозности; въ эллинистическій періодъ она являлась господствующею силой, но безъ истиннаго религіознаго воздѣйствія по своей внутренней скудости, ибо больше разобщала людей, чѣмъ сплачивала, не умѣя достигнуть надлежащаго объединенія вѣры и нравственности, а въ остальномъ выродилась во фразерство, мантику и теургію [2006]). Вездѣ обманчивая тѣнь безъ содержанія и вліянія, какія нужны были для религіозно-соціальнаго переворота. Наоборотъ христіанство подрывало всѣ корни института рабства и фактически устраняло всякую возможность для самаго его бытія, не нуждаясь въ посторонникъ внѣшнихъ удостовѣреніяхъ юридической формалистики [2006a]). Въ частности, и для Апостола языковъ рабство было явленіемъ ненормальнымъ [2007]), такъ что Онисиму явно внушается опустить Филимона [2008]).

Изъ всѣхъ приведенныхъ наблюденій итогъ будетъ тотъ, что, описывая христіанское оправданіе и благодатствованіе,

---

[2004]) *Тр. Джапаридзе*, Вліяніе христіанства на положеніе рабовъ въ римскомъ государствѣ, стрн. 51 сл. 53 сл. 55 сл. Ср. у † *Н. Штернова*, Тертулліанъ, пресвитеръ Карѳагенскій (Курскъ 1889), стр. 43 сл. (и въ оттискѣ отсюда: Внѣ-христіанскій міръ и его отношеніе къ христіанству, Курскъ 1889, стр. 18 сл.). О рабствѣ у Римлянъ см. и проф. *І. А. Покровскій*, Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 150 сл.

[2005]) *Тр. Джапаридзе*, Вліяніе христіанства на положеніе рабовъ въ римскомъ государствѣ, стрн. 56 сл.

[2005a]) См. о семъ у проф. *І. А. Покровскаго*, Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 155.

[2006]) См. Prof. D. *C. F. Georg Heinrici*, Hellenismus und Christentum въ Biblische Zeit—und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten herausg. von Prof. Dr. Fr. Kropatscheck V, 8 (Gr. Lichterfelde—Berlin 1909), S. 24—25.

[2006a]) Между прочимъ, для греческой практики удостовѣряется, что свидѣтелями манумиссіи являлись жрецъ, два представителя изъ ἄρχοντες и пять ἰδιῶται, или простыхъ гражданъ, откуда ἰδιωτικός значитъ „частный человѣкъ“ по противоположности съ δημόσιος (см. Rev. Prof. *J. H. Moulton* and Rev. *George Milligan*, Lexical Notes from Papyri въ „The Expositor“ 1909, V, p. 474); это не безразлично для пониманія термина ἰδιώτης у Апостола Павла (см. выше стрн. 958 сл.).

[2007]) *Тр. Джапаридзе*, Вліяніе христіанства на положеніе рабовъ въ римскомъ государствѣ, стрн. 105.

[2008]) *Тр. Джапаридзе* ibid., стрн. 109.

св. Павелъ съ фотографическою вѣрностію изображаетъ реальное событіе, свидѣтельствуя въ υἱοθεσία фактическое воспріятіе сыновнихъ преимуществъ [2009]) съ соотвѣтствующими выгодами. Отсюда въ оправданныхъ начинается новая христіанская жизнь, функціонирующая исключительно по сыновней энергіи. Христіанская нравственность могла теоретически предвосхищаться и прежде, однако на практикѣ бываетъ чисто христіанскимъ продуктомъ [2010]); она зиждется на сыновствѣ, а это почерпается въ Господѣ Искупителѣ, почему у Апостола нигдѣ не характеризуется и не рекомендуется въ качествѣ своей, но всегда выставляется Христовой [2011]). Христіанство апостольскаго типа есть явленіе реальное и чуждо юридической фиктивности, хотя полно самыхъ высокихъ и неоспоримыхъ правъ. Этимъ условливается вторая особенность, что его юридическія опредѣленія не навязываются отвнѣ, поскольку содержатся въ немъ фактически. Понятно, что они должны быть отличными отъ другихъ по своей природѣ, разъ самый объектъ оригиналенъ. И эта черта равно несомнѣнна. Христіанское усыновленіе въ дѣйствительности совершается не Отцомъ, ибо пріобрѣтается чрезъ Сына, когда Всевышній только санкціонируетъ реальныя привилегіи облагодатствованныхъ. Эта идея совсѣмъ не гармонируетъ съ законами римской адопціи и предполагаетъ иныя отношенія. Ихъ сущность выясняется изъ того, что фактически бываетъ собственно признаніе реальности сыновнихъ достоинствъ въ оправданныхъ. Слѣдовательно, Богъ для нихъ всегда былъ отцомъ и теперь уже обнаруживаетъ Свою отеческую любовь, находя въ нихъ реальное соотвѣтствіе для нея. По всему видится, что ранѣе они сами заграждали ей путь своимъ богоотчужденіемъ. Съ этой стороны у Апостола все утверждается на догматѣ истиннаго и непрерывнаго отчества Божія къ человѣчеству, которое возстановляется въ своемъ сыновнемъ званіи, хотя это не просто restitutio in integrum по юридическимъ нормамъ [2011a]), коль скоро въ благодати дается бо́льшій просторъ для развитія прежнихъ натуральныхъ прero-

---

[2009]) См. и Rev. *Robert J. Drummond*, The Relation of the Apostolic Teaching to the Teaching of Christ (Edinburgh ¹1900), p. 197.

[2010]) Rev. *George Matheson*, The Historical Christ of St. Paul въ „The Expositor" 1881, I, p. 46.

[2011]) Rev. *G. Matheson* въ „The Expositor" 1881, IV, p. 264.

[2011a]) См. для сего у проф. *І. А. Покровскаго*, Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 143.

гативъ. Весь процессъ рисуется благовѣстнику подъ формою возвращенія блудныхъ сыновей подъ отеческій кровъ. Эта схема—не римско-юридическая, а библейско-теократическая. Адопція въ смыслѣ adrogatio [2012]) неизвѣстна еврейству, но библейское созерцаніе неумолчно провозглашало истину универсальной отеческой благости Божіей, реализацію коей св. Павелъ констатируетъ въ христіанствѣ, руководствуясь здѣсь нормами библейской теологіи [2013]). Почва у Апостола совершенно иная, почему неизбѣжны различія и въ частностяхъ по сравненію съ римско-юридическою техникой. Такъ, υἱοθεσία не совпадаетъ съ adoptio и скорѣе приближается къ греческимъ понятіямъ [2014]); равно самый терминъ былъ тогда достаточно распространеннымъ и закрѣпляемый имъ образъ являлся настолько знакомымъ для всѣхъ [2015]), что помощь римской юриспруденціи оказывалась излишней и могла развѣ запутывать своею техническою утонченностію.

На повѣрку выходитъ, что въ коренныхъ пунктахъ своего христіанскаго воззрѣнія на благодатное избавленіе Апостолъ языковъ ничуть не былъ зависимъ отъ римскихъ правовыхъ нормъ. Вліяніе ихъ безусловно преувеличивается и въ иныхъ вопросахъ. Конечно, для успѣшнаго распространенія Евангелія благовѣстникъ воспользовался удобствами римской имперской организаціи [2016]), но будетъ крайностію заключать, яко бы

[2012]) Adrogatio—усыновленіе лицъ sui juris или своевольныхъ: это былъ актъ государственнаго права. См. *Виллемсъ*, Римское государственное право I, стрн. 91 (—92). † Проф. *К. А. Митюковъ*, Курсъ римскаго права, стрн. 341. Проф. *Ѳ. Дыдинскій*, Латинско-русскій словарь къ источникамъ римскаго права, стрн. 39 (къ слову „arrogare"). † Проф. *В. В. Ефимовъ:* Лекціи по исторіи римскаго права, стрн. 293—294; Догма римскаго права, стрн. 557.

[2013]) *Lewis N. Dembitz* and *Kaufmann Kohler*, Art. „Adoption" въ The Jewish Encyclopedia I, p. 206—207. 208*b*.

[2014]) Rev. *Edw. L. Hicks* въ Studia biblica et ecclesiastica IV, p. 8. Но см. выше на стрн. 593,1931.

[2015]) Prof. *Ad. Deissmann*, Neue Bibelstudien (Morburg 1897), S. 67 и поанглійски Bible Studies translated by Alexander Grieve (Edinburgh 1901), p. 239. Этимъ устраняется принятое заключеніе, яко бы это есть „новое слово, котораго не было у древнихъ, нѣтъ и у LXX, и которое принадлежитъ собственно Ап. Павлу": такъ † о. *С. К. Смирновъ*, Филологическія замѣчанія о языкѣ новозавѣтномъ въ сличеніи съ классическимъ при чтеніи посланія Апостола Павла къ Ефесеямъ (Москва 1873), стрн. 37.

[2016]) Rev. *John Kelman*, St. Paul the Roman въ „The Expository Times" XIII, 2 (November 1901), p. 77*b*.

церковь христіанская практически была священною римскою имперіей [2017]). Этотъ позднѣйшій римско-католическій идеалъ напрасно переносится въ апостольскую эпоху. Для нея невѣрно и сужденіе, будто экклезіологическая концепція развивалась по идеѣ римскаго имперіализма [2018]). Внѣшняя аналогичность утрируется несправедливо [2019]). Понятіе единства всѣхъ частей по органической цѣлостности имѣло для себя поддержку въ готовомъ сравненіи съ тѣломъ [2020]) и фактически утверждалось на томъ, что христіане вездѣ сохраняли свое достоинство лишь по своему неотлучному пребыванію во Христѣ и потому взаимно сплачивались въ Немъ до органической нерасторжимости. Св. Павелъ не могъ копировать, если не былъ копіею точно воспроизводимый у него фактъ. Ему не было надобности ограждаться римскимъ законничествомъ и въ другихъ случаяхъ по ясности самаго дѣла. Говорятъ, что, ссылаясь предъ Коринѳянами на неслыханность кровосмѣшенія даже у язычниковъ (1 Кор. V, 1), онъ разумѣлъ спеціально римское право [2021]). Для сего вина прелюбодѣя коментируется не обычно, а такъ, будто пасынокъ *только* женился на своей мачихѣ, когда она развелась съ его отцомъ [2022]). Однако эта интерпретація едва ли основательна [2023]) и не устраняетъ той простой истины, что кровосмѣсительныя связи всегда были противны и языческому чувству. Для этого не требовалось аппеллировать къ римской юриспруденціи, далеко не общеизвѣстной въ такихъ тонкостяхъ на греческой территоріи среди римскихъ колоній, которыя управлялись поримски, а жили въ своемъ обиходѣ по мѣстному правовому строю. Еще меньше соприкосновеній въ матеріяхъ гражданско-политическаго свойства. Тутъ выдвигаютъ апостольскія замѣчанія о политиче-

---

[2017]) Rev. *John Kelman* въ „The Expository Times“ XIII, 2 (November 1901), p. 80*b*.

[2018]) Такъ Prof. *W. M. Ramsay*, St. Paul the Traveller and the Roman Citizen, p. [2]125.

[2019]) Rev. *Edw. L. Hicks*, Traces of Greek Philosophy and Roman Law in the New Testament, p. 136,1.

[2020]) См. выше стрн. 1132—1133.

[2021]) Prof. *W. M. Ramsay* Historical Commentary on the Epistles to the Corinthians въ „The Expositor“ 1900, II, p. 110.

[2022]) Prof. *W. M. Ramsay* ibid. 1900, II, p. 108.

[2023]) См. Prof. *John Massie*, Did the Christian Church advocate Universal Marriage? въ „The Journal of Theological Studies“ II, 8 (July, 1901), p. 533 sqq.

скомъ властительствѣ (Рим. XVI, 1—7), считая ихъ чуть не важнѣйшимъ изъ всего написаннаго св. Павломъ [2024]). Въ нихъ видятъ автентичное истолкованіе словъ Христовыхъ, но уже со стороны урожденнаго эллиниста, во всей дѣятельности своей условливавшагося эллинистическимъ духомъ [2025]). Это значитъ, что изреченія Господа получаютъ научно-эллинистическую формулировку по господствовавшимъ объ этомъ возрѣніямъ. Проникаясь ими, апостольское разсужденіе пріобрѣтаетъ такой характеръ, что становится предначертаніемъ принциповъ общественной экономіи и политическаго права [2026]). Все это почти фантастично. Раскрывается собственно одинъ тезисъ, что законно функціонирующія власти имѣютъ божественное происхожденіе или соизволеніе. Эта доктрина исключительно библейская и въ подобной формѣ не проповѣдывалась языческою юриспруденціей. Что до практическаго заповѣданія о повиновеніи свѣтскому державству, то, вытекая изъ теологической мотивировки, это внушеніе условливалось всѣмъ благовѣстническимъ опытомъ (ср. 1 Тим. II, 2), когда Апостолъ находилъ себѣ опору и защиту въ своемъ римскомъ гражданствѣ и въ римскомъ начальствѣ.

Активнаго участія римскаго правосознанія въ павлинистической теологіи не открывается. И, безспорно, оказывается утрированною мысль, что въ Новомъ Завѣтѣ цѣлыя книги имѣли юридическія цѣли, если возобновляютъ старую гипотезу, будто оба писанія св. Луки были собственно аппелляціонными прошеніями въ огражденіе обвиненнаго Апостола [2027]). Въ частности допускаютъ, что Дѣянія Апостольскія составлены для юридическаго утвержденія легальности христіанства [2028]), а 3-е Евангеліе является апологіею Павловой проповѣди [2029]),

---

[2024]) *Leopold von Ranke*, Weltgeschichte III, 1 (Lpzg [4]1886), S. 183, а противъ сего см. Prof. *C. Clemen*, Paulus, sein Leben und Wirken II, S. 332.

[2025]) Prof. *H. J. Holtzmann*, Das Neue Testament und der römische Staat (Strassburg 1892), S. (16—) 17.

[2026]) *Amédée Fleury*, Saint Paul et Sénèque II, p. 252—253.

[2027]) См. † Prof. *Moritz von Aberle*, Einleitung in das Neue Testament, herausg. von † Prof. P. Schanz (Freiburg im Breisgau 1877), S. 62 ff. и въ „Theologische Quartalschrift“ 1855, S. 173—236 (Ueber den Zweck der Apostelgeschichte); 1863, 1, S. 94,1. ff. 98 ff.

[2028]) Rev. *John Kelman* въ „The Expository Times“ XIII, 2 (November 1901), p. 77 *a*.

[2029]) † Prof. Dr. *Paul Schanz*, Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas (Tübingen 1883), S. 5,6.

служа «защитѣ дѣла христіанства и Павлова» [2030]) и стремясь юридически оправдать языческую миссію [2031]) въ пользу христіанской вѣры, какъ religionis licitae. Трудно повѣрить такому юридическому порабощенію, чтобы ради юридической скрупулёзности св. Павелъ допускалъ модификаціи въ библейскихъ текстахъ. Въ примѣръ ссылаются на Гал. III, 10, гдѣ—вмѣсто ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις τοῦ νόμου LXX-ти—читается (для Второз. XXVII, 26) πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, яко бы, для указанія, что цитуемое з а п и с а н о въ юридически обязательномъ документѣ [2032]). Должно согласиться, что этотъ оттѣнокъ вполнѣ не ясенъ и не требовалъ такихъ корректуръ, ибо 1) всѣ знали, что законъ ветхозавѣтный изложенъ письменно или въ письмени, и 2) ранѣе было упомянуто, что приводятся слова записанныя. Во всякомъ случаѣ не менѣе возможна и другая причина. Подлинное упоминаніе о «законѣ семъ» не подходило къ апостольской аргументаціи, разумѣвшей не отдѣльные номистическіе акты, а все законоположительное содержаніе ветхозавѣтное. Естественно, что берется изъ Второз. XXVIII, 58. XXIX, 20 (.21) болѣе удобное выраженіе, вызвавшее маленькое измѣненіе, поскольку для книги было соотвѣтственнѣе говорить не о словахъ, но о написанномъ въ ней [2033]).

Внимательный анализъ убѣждаетъ, что (греко-) римскія юридическія концепціи и нормы не условливали догматическаго формированія апостольской христіанской системы по ея содержанію и внутреннему строенію. По апостольскому пониманію, христіанство само создавало свое право и пользовалось готовымъ въ мѣру пригодности, преобразуя его по собственному типу. Матеріально оно независимо по абсолютной самобытности своего основателя въ Искупителѣ, какъ Единородномъ Сынѣ Божіемъ.

Этотъ итогъ вполнѣ приложимъ и къ общему вопросу объ отношеніи апостольской теологіи къ греко-римской культурѣ,

[2030]) Prof. Dr. *Johannes Belser*, Einleitung in das Neue Testament (Freiburg im Breisgau 1901), S. 132 и ср. 125. 146. 169.

[2031]) Dr. theol. und phil. *Theodor Vogel*, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil (Lpzg ²1899), S. 45—46.

[2032]) Prof. *Ad. Deissmann*, Neue Bibelstudien, S. 76—77 и поанглійски Bible Studies translat. by Alex. Grieve, p. 248—249.

[2033]) См. и Prof. *Cr. H. Toy*, Quotations in the New Testament (New York 1884), p. 191.

со всѣмъ ея богатствомъ. Для св. Павла главою всей христіанской религіи было Евангеліе о Христѣ распятомъ, а это почиталось юродствомъ въ глазахъ тогдашняго цивилизованнаго общества [2034]). Съ данной стороны и самъ благовѣстникъ долженъ былъ отвергать надменную человѣческую премудрость [2035]), почему существенное воздѣйствіе послѣдней невѣроятно и не отыскивается въ замѣтной степени [2036]). Въ новозавѣтныхъ писаніяхъ меньше эллинскихъ отраженій, чѣмъ даже въ Мишнѣ [2037]). Сверхъ внѣшнихъ иллюстрацій, часто излишнихъ и даже ненужныхъ [2038]), не находятъ у Апостола языковъ инкорпораціи и употребленія греко-философской терминологіи для идейныхъ обоснованій [2039]). У него нѣтъ ни принципіальной некультурности эллинской [2040]), ни чисто школь-

[2034]) Ср. и *Joannes Raeder*, De Theodoreti Graecarum affectionum curatione quaestiones criticae (Hauniae 1900), p. 153.

[2035]) Prof. *William P. Dickson*, St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit (Glasgow 1883), p. 70—71. 73. Prof. Dr. *Joseph Felten*, Neutestamentliche Zeitgeschichte II (Regensburg 1910), S. 510.

[2036]) Pfarrer *Walter Wolf*, Der Apostel Paulus (Giessen 1897), S. 4.

[2037]) Prof. *Ludwig Mitteis*, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (Lpzg 1891), S. 33.

[2038]) Такъ, для 1 Кор. IX, 7: „какой воинъ служитъ когда-либо на своемъ содержаніи?“ Rev. *James Moffatt* приводитъ (Two Classical Parallels въ „The Expository Times“ XX, 4: January 1909, p. 184) фразу Ап. Клавдія изъ его рѣчи предъ сенатомъ во время войны въ Вейями (у Т. Ливія V, 4): „Moleste ante ferebat miles, se suo sumptu operam reipublicae praebere“, но вѣдь ясно само собою, что Апостолъ Павелъ отмѣчаетъ наличный фактъ, который былъ извѣстенъ непосредственно и ему самому и Коринѳянамъ. Ср. Rev. *Arthur B. Kinsey*, The Triumph-Joy въ „The Expository Times“ XXI, 6 (March 1910), p. 282*a*: „Что глаголъ θριαμβεύω, по своему корню, былъ тѣсно связанъ съ греческою драмой (см. стр. 613, [2041]),—этого никто не будетъ отрицать, при чемъ знакомство Павла съ свѣтскою литературой хорошо оправдывается его удачными цитатами изъ Арата (Дѣян. XVII, 28), Менандра (1 Кор. XV, 33) и Епименида (Тит. I, 12), вѣроятною ссылкой (въ 1 Кор. XII, 12—27) на притчу Менѳнія Агриппы у Ливія [см. стрн. 1132,[1194. 1195]], а также признаваемою у проф. В. М. Рэмсея апостольскою обязательностію Аѳинодору Тарсійскому, вліяніе котораго было столь велико и на Сенеку, что отсюда оказались весьма поразительныя параллели между благовѣстникомъ и стоическимъ философомъ“ (но см. стрн. 613,[2046]).

[2039]) Rev. *Arthur Carr*, The Use of Pagan Ethical Terms in the New Testament въ „The Expositor“ 1899, VI, p. 445.

[2040]) Объ этомъ заключалъ Prof. *Ad. Harnack* по враждебности Порфирія къ Павлу (Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Lpzg [1]1902, 5. 354; 2-te Aufl. I Bd, ibid. 1906, S. 415), но такая догадка неосновательна: Lic. *Johannes Leipoldt*, Chri-

ной зависимости отъ греческой мысли [2041]). Свѣтскія идеи не занимаютъ важнаго мѣста въ мысляхъ благовѣстника [2042]), и его доктрина не была трансформированнымъ позаимствованіемъ изъ греческой философіи [2043]). Христіанская оригинальность по бытію такова, что во всемъ Новомъ Завѣтѣ не оказывается умышленныхъ привнесеній изъ эллинизма [2044]). А о св. Павлѣ безспорно, что онъ не принялъ духа міра сего (1 Кор. II, 12) [2045]) и—очевидно—не допускалъ въ процессъ теологическаго творчества [2046]). Поэтому и авторы, утверждающіе позднѣйшія эллинскія вторженія въ каоолическую Церковь [2047]), категорически свидѣтельствуютъ, что этотъ Апостолъ далекъ отъ эллинскаго генія [2048]), и пониманіе имъ Евангелія не зависимо по глубочайшему существу отъ эллинскихъ стихій [2049]). Ихъ участіе преувеличивается несправедливо и тенденціозно [2050]). Внѣшнія вліянія и наслоенія не были существенными, и ученіе Павлово во всемъ остается евангельски-Христовымъ [2051]). Вообще же христіанство воспользовалось всѣмъ

---

stentum und Stoicismus въ „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ XXVII (Gotha 1906), 2, S. 146 Anm. и см. выше стр. 906, 550. 1166—1168.

[2041]) По поводу θριαμβεύω (2 Кор. II, 14) Rev. *R. Martin Pope* допускаетъ знакомство у св. Павла съ греческою драмой (Studies in Pauline Vocabulary въ „The Expository Times“ XXI, 1: October 1909, p. 19—21), но этотъ выводъ болѣе чѣмъ сомнителенъ (см. Rev. *Arthur B. Kinsey*, The Triumph—Joy ibid. XXI, 6: March 1910, p. 282—283).

[2042]) *Amédée Fleury*, Saint Paul et Sénèque II, p. 253.

[2043]) *Ernest Renan*, Les Apôtres (Paris 1866), p. 166.

[2044]) *Ernest Havet*, Le Christianisme et ses origines IV (Paris 1884), p. 398.

[2045]) Prof. *William P. Dickson*, St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit, p. 73.

[2046]) Такъ о стоицизмѣ Prof. *Percy Gardner* говоритъ (The Speeches of St. Paul in Acts въ Essays on Some Biblical Questions of the Day edited by Prof. H. B. Swete, p. 401,1): „Paul must have made, acquaintance with Stoicism in Tarsus, but in my opinion it roused in him far more opposition than admiration.

[2047]) Prof. *Ad. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Freiburg i. B. ²1888), S. 45—46.

[2048]) *Ad. Harnack* ibid. I, S. ²45,1.

[2049]) *Ad. Harnack* ibid. I, S. ²46,1.

[2050]) Prof. *F. H. Wallace*, Relation of Extra-Canonical Jewish Literature to the New Testament въ „Methodist Review“ LXXIX, 5 (September-October 1897: New York), p. 702.

[2051]) См. Prof. *Paul Feine*, Theologie des Neuen Testaments, S. 246 ff. 251 ff. 259 ff. Prof. *Rudof Knopf*, Paulus (Lpzg 1909), S. 92.

предшествующимъ развитіемъ, но не выросло изъ него непосредственно и само произвело въ немъ радикальный переворотъ [2052]). Сѣмя было исключительно его собственное и даже почва совершенно облагорожена новымъ факторомъ. Вѣрный дѣйствительности,—св. Павелъ не могъ простирать свою эллинско-римскую соприкосновенность дальше примѣненія накопленныхъ матеріаловъ въ качествѣ средства для наибольшей пригодности къ человѣческому воспріятію своей евангельской проповѣди [2053]). Предметно она была точнымъ отраженіемъ факта божественнаго искупленія и по сравненію со всякою культурностію являлась *премудростію не вѣка сего, ни князей вѣка сего, а Божіею*, которая возвѣщается *не въ наученныхъ человѣческія премудрости словесѣхъ, но въ наученныхъ Духа Святаго* (1 Кор. II, 6—7. 13).

Профессоръ Н. Глубоковскій.

Спб. 1890, X, 19 (вторникъ)—
1904, XII, 17 (пятница); 1910, I, 6 (среда).

[2052]) См. *Гастонъ Буасье*, Римская религіи отъ Августа до Антониновъ, стрн. 644.

[2053]) Prof. Dr. *C. F. Georg Heinrici*, Jesus und Paulus въ „Neues Sächsisches Kirchenblatt“ 1895, 49, Sp. 783. 786.

О причинѣ болѣзней и искусствѣ врачей,

по книгѣ Іисуса сына Сирахова.

ПОСЛѢ небольшого отдѣла, въ которомъ сынъ Сираховъ говоритъ о важномъ значеніи мудраго слова въ жизни отдѣльнаго человѣка и цѣлаго народа (Сир. 37, 20—29), слѣдуетъ довольно обширная глава, трактующая о тѣлесномъ здоровьѣ и о томъ, какъ заботливо нужно его беречь (Сир. 37, 30—38, 23). И здѣсь прежде всего обращаетъ вниманіе настойчивый совѣтъ премудраго: стараться точно узнать потребности своего организма и быть умѣреннымъ въ пищѣ, «ибо въ многоядѣніи гнѣздится болѣзнь, и кто пресыщается, тотъ доходитъ до холеры. Отъ неумѣренности многіе умерли, а кто наблюдаетъ за собой, тотъ живетъ дольше». Наряду съ этимъ совѣтомъ предлагаются весьма полезныя разсужденія о томъ, что заболѣвшій человѣкъ долженъ лѣчиться. Вѣдь «врачъ отъ Бога получаетъ мудрость», т. е. искусство врачеванія, и «Богъ производитъ цѣлебныя средства изъ земли»; значитъ, совсѣмъ не грѣшно обращаться ко врачу за совѣтомъ и принимать указанныя имъ лѣкарства. Какъ отъ Бога попускаются болѣзнь, такъ отъ Бога же подается и исцѣленіе, при помощи даннаго Богомъ врачу искусства и вложенной Богомъ въ вещества природы цѣлительной силы. Но главное значеніе при этомъ, конечно, остается за молитвою и раскаяніемъ: больной долженъ покаяться въ своихъ грѣхахъ, — такъ какъ болѣзнь иногда посылается за грѣхи, — и обратиться къ Богу съ усердною молитвою о помощи.

Въ заключеніе дается нѣсколько житейскихъ совѣтовъ о плачѣ надъ умершимъ. Исходя изъ той мысли, что никакими слезами не вернешь умершаго, а только разстроишь свое здоровье, бенъ-Сира совѣтуетъ оплакивать покойника столько времени, сколько требуетъ обычай, а затѣмъ успокоиться и прекратить скорбь. «Думай о судьбѣ его, ибо и твоя такова же: вчера ему, а сегодня тебѣ!» —значитъ, безумно предаваться неутѣшной скорби по поводу того, что̀ неизбѣжно для всякаго человѣка.

Языкъ владѣетъ поступками людей (Сир. 37, 20—29).

20. Начало всякаго дѣла—слово,
и предъ каждымъ предпріятіемъ бываетъ обсужденіе.
21. Корень размышленія есть сердце,—
изъ него выростаютъ четыре вѣтви:
добро и зло, жизнь и смерть,—
но владѣетъ ими всецѣло языкъ.
22. Бываетъ мудрецъ, многимъ кажущійся мудрымъ,
но онъ оказывается глупымъ для самого себя.
23. Бываетъ мудрецъ, ненавидимый за свои рѣчи,
и онъ лишается всякаго удовольствія.
25. Бываетъ мудрецъ, оказывающійся мудрымъ для самого себя,
и плодъ разума его—на тѣлѣ его.
26. Бываетъ мудрецъ, оказывающійся мудрымъ для народа своего,
и плодъ разума его пребываетъ навсегда.
28. Жизнь человѣка исчисляется днями,
а жизнь народа израильскаго—безчисленные дни.
27. Мудрый для себя—насытится удовольствіемъ,
и прославятъ его всѣ видящіе его;
29. мудрый для народа *своего*—пріобрѣтетъ славу,
и имя его останется жить во вѣки.

* * *

Небольшой отдѣлъ книги бенъ-Сира (37, 20—29) имѣетъ ту общую тему, что поступками людей „владѣетъ всецѣло языкъ“ (ст. 21); мудрый человѣкъ своими наставленіями не только устраиваетъ свою собственную жизнь къ удовольствію

для себя, но приноситъ пользу и всему своему народу, въ жизни котораго наставленія мудреца остаются на вѣкъ.

20—21. Прежде чѣмъ предпринять что-нибудь, человѣкъ обдумываетъ свое предпріятіе, совѣтуется съ опытными людьми; всѣ дѣйствія человѣка ведутъ къ добру или злу, къ жизни или смерти: отсюда слѣдуетъ, что слово, какъ выраженіе мысли, есть начало и господинъ всякаго дѣла человѣческаго, всей его жизни. „Начало всякаго дѣла—слово, и передъ каждымъ предпріятіемъ бываетъ обсужденіе“: эта мысль стоитъ въ тѣсной связи съ предшествующими притчами о совѣтникахъ (37, 7—19). „Корень размышленія есть сердце, *изъ него* выростаютъ четыре вѣтви: добро и зло, жизнь и смерть, но владѣетъ ими всецѣло языкъ“, такъ какъ онъ, чрезъ размышленіе и совѣщаніе, ведетъ къ тому или другому, доброму или злому, дѣйствію (ср. 5, 15). Подобная же мысль выражена и въ Прит. 18, 21: „смерть и животъ въ рукѣ языка“.

Сл.: „Начатокъ всякаго дѣла слово, и прежде всякаго дѣланія совѣтъ. Слѣдъ измѣненія сердечна лице (Остр.: сердеченъ); четыре части происходятъ, (Остр.: на четыри части исходитъ: на) добро и зло, животъ (Остр.: на животъ) и смерть: и обладаяй ими всегда (Остр.: и владыи ими выну) языкъ есть“. Въ Гр. 155 на полѣ здѣсь имѣется заглавіе, относящееся къ слѣдующему отдѣлу: „о врачахъ братія“,—послѣднее слово являтся, можетъ быть, остаткомъ древняго обращенія въ началѣ огласительнаго чтенія изъ книги Іисуса сына Сирахова. Вмѣсто *дабар* „слово“ на полѣ въ B и въ D читается синонимъ *ма'амар* „слово, повелѣніе“,—позднѣйшее еврейское слово, встрѣчающееся только въ книгѣ Есѳирь (Есѳ. 1, 15, 2, 20, 9, 32). Вторая половина въ B начинается словомъ *ро'ш*, какъ и первая, на полѣ же и въ D написано правильно, какъ и въ Гр.: *лифнѣ* „предъ лицомъ“ или „передъ“: передъ каждымъ дѣломъ или предпріятіемъ. Гр. и Сл. „совѣтъ“ передаетъ Евр. *махашебет* „размышленіе, обсужденіе“, отъ *хашаб* „считать, думать“. Слову „слѣдъ“ въ Евр. соотвѣтствуетъ עִקָּר,—то же, что арамейское *ъиккар* „корень“ (Дан. 4, 12, 20, 23), Гр. же ошибочно прочелъ *ъакеб* „слѣдъ“. И вмѣсто *тахбӯлӧт* „управленіе“ и „размышленіе“, Гр. ставитъ: „измѣненія“, что̀ не вяжется съ опредѣленіемъ „сердце“. Сл. прибавка „лица“ имѣется и въ Гр. гл. (C, 155, 248, Cpl.), она явилась подъ вліяніемъ 13, 31: „сердце человѣческо измѣ-

няетъ лице его"; кромѣ того, 248 и Cpl. вмѣсто „сердца" читаютъ здѣсь: „радости". Слѣдуетъ признать первоначальнымъ Евр., гдѣ получается правильный ходъ мысли: „корень размышленія—сердце, четыре вѣтви выростаютъ", — разумѣется, „изъ него", т. е. изъ размышленія, оно ведетъ человѣка къ одному изъ четырехъ послѣдствій, далѣе перечисленныхъ. Гр. и Сл. „части" передаетъ Евр. *шэбатӣм* (или *шарбӣтӣм*, какъ на полѣ и въ D) „палки", иногда—„колѣна, поколѣнія", отсюда — „отрасли". Сир. вмѣсто 20 и 21ab стиховъ имѣетъ: „прежде людей и прежде всего и каждаго Господь сотворилъ все". Въ третьей притчѣ (ст. 21cd) Сл. и Гр. „всегда" соотвѣтствуетъ Евр. слову *халӣл* „весь", здѣсь въ смыслѣ нарѣчія: „совершенно, всецѣло"; языкъ владѣетъ жизнью и смертью, добромъ и зломъ въ томъ смыслѣ, что онъ ведетъ человѣка къ поступкамъ, послѣдствіемъ которыхъ будетъ то или другое. Сир. и здѣсь уклоняется отъ подлинника: „(Господь сотворилъ) доброе и злое, жизнь и смерть, и кто владѣетъ языкомъ своимъ, тотъ спасется отъ зла". Лат. переводитъ: „раньше всѣхъ дѣлъ правдивое слово да предшествуетъ тебѣ, и раньше всякаго дѣйствія крѣпкій совѣтъ. Слово негодное измѣнитъ сердце, и изъ него рождаются четыре части",—далѣе къ слову „языкъ" прибавляетъ: „рачительный".

22—23. Не всегда человѣкъ, старающійся казаться мудрымъ, таковъ на самомъ дѣлѣ: „бываетъ мудрецъ, многимъ кажущійся мудрымъ, но онъ оказывается глупымъ для самого себя"; давая совѣты другимъ, онъ не умѣетъ устроить своей собственной жизни. „Бываетъ мудрецъ, ненавидимый за свои рѣчи", не умѣющій облечь свои наставленія въ удобопріемлемую форму, колющій и оскорбляющій людей рѣзкими обличеніями,—„и онъ лишается всякаго удовольствія", не принося пользы ни людямъ, ни себѣ. Сл.: „Есть мужъ хитръ и наказатель (Остр.: коваренъ наказатель) многимъ, а своей души неключимь есть. Есть умудряяйся въ словесѣхъ (Остр.: премудряяися въ словесе) ненавидимь: сей всякія пищи лишенъ будетъ". Въ Евр. четыре стиха, стоящіе рядомъ: 22—23, 25—26, начинаются одинаково: *йеш хакам* „есть мудрый" въ 22-мъ, и *вэйеш хакам*—въ остальныхъ стихахъ. „Мужъ хитръ" и „умудряяйся" свободно передаютъ Евр. *хакам*, такъ какъ переводчикъ не считалъ удобнымъ называть „мудрыми" кажущихся мудрецовъ. Союзъ

„и“ въ Сл. предъ „наказатель“ взятъ изъ Гр. B, 308, въ остальныхъ спискахъ и въ въ Евр. его нѣтъ. „Наказатель“, т. е. „наставникъ многихъ“, соотвѣтствуетъ Евр. фразѣ *лэраббим нехкам* „для многихъ умудряющійся“ или „кажущійся мудрымъ“. Сл. „неключимь есть“, Гр. „не полезенъ“, передаетъ Евр. *нб'ал* „онъ глупъ“ или „оказывается глупымъ“; такъ читается на полѣ B и въ D, а въ текстѣ B и въ C, гдѣ также имѣется 22 стихъ, написано ошибочно: *гбел* „освобождающій“. Сл. и Гр. слово „въ словесѣхъ“ относятъ къ „умудряяйся“, Рус. „ухищряется въ рѣчахъ“, но правильнѣе въ Евр. и Сир.: „въ словахъ своихъ“ или „за слова свои ненавидимъ“. Во второй части притчи „сей“ въ Гр. и Сл. прибавлено по смыслу, въ Евр. буквально читается: „и всякой пищи удовольствія лишенъ будетъ“; повидимому, Гр. τροφῆς „пищи“ (въ S, 23, 70, 106, 157, 248, 253, Сир.-екз. читается: „премудрости“) ошибочно написано вмѣсто τροφῆς „удовольствія“, а въ такомъ случаѣ и Евр. מאכל слѣдуетъ считать ошибочнымъ повтореніемъ предшествующаго слова מכל „отъ всякаго“; первоначально читалось: „и всякаго удовольствія онъ лишается“, т. е. лишенъ удовольствія видѣть успѣхъ своихъ поученій. Сир. иередаетъ эти стихи неточно: „каждый, кто мудръ въ своихъ мысляхъ, *тотъ* глупъ, кто мудръ и въ своихъ рѣчахъ ненавидимъ, и отъ всякой чести устраняетъ онъ душу свою“. Лат. послѣ 22 стиха даетъ его варіантъ:

„мужъ опытный многихъ научилъ,
и душѣ своей онъ пріятенъ“,

а 23-й переводитъ: „кто мудрствуетъ, тотъ ненавистенъ, во всякой вещи онъ будетъ нуждаться“.

(24). Далѣе въ Сл. (и Сл.-др.) читается: „Не дана бо бысть ему отъ Господа благодать, яко всякія премудрости лишенъ бысть“. Эта притча имѣется только въ Гр. и Лат., буквально съ Гр.:

„ибо не дана ему отъ Господа благодать,
потому что онъ лишенъ всякой мудрости“.

Въ этомъ видѣ притча является объясненіемъ того, почему „ухищряющійся въ словахъ“ и за это ненавидимый „всякія пищи лишенъ будетъ“ (ст. 23). Но „умудряяйся“, несомнѣнно, передаетъ Евр. *хакам*, а разъ человѣкъ названъ все-таки „мудрымъ“, хотя бы и иронически, то нельзя тутъ же гово-

рить, что онъ „лишенъ всякой мудрости“. Мы видѣли, что слово „мудрости“ въ нѣкоторыхъ Гр. спискахъ поставлено вмѣсто „пищи“ въ 23 стихѣ: при такомъ чтеніи получается буквальное сходство 23b и 24b, и является подозрѣніе, не былъ ли ст. 24b первоначально варіантомъ къ 23b, а 24a прибавлено впослѣдствіи для закругленія стиха благочестивымъ общимъ мѣстомъ. Обращаясь къ Евр. и Сир., мы видимъ, что въ нихъ 24 стиха не имѣется, а въ Евр. онъ нарушилъ бы собою рядъ четырехъ стиховъ, начинающихся одинаково. Отсюда слѣдуетъ, что 24 стихъ въ Гр. явился впослѣдствіи, въ подлинникѣ его не было.

25—26. Въ противоположность мнимымъ мудрецамъ (ст. 22—23), истинные мудрецы приносятъ пользу и себѣ и людямъ. „Бываетъ мудрецъ, оказывающійся мудрымъ для самого себя“, умѣющій свою жизнь устроить наилучшимъ образомъ, „и плодъ разума его—на тѣлѣ его“, т. е. проявляется въ здоровьѣ его тѣла и свѣтломъ взорѣ (ср. 30, 14—27). Еще выше мудрецъ, являющійся учителемъ своего народа. „Бываетъ мудрецъ, оказывающійся мудрымъ для народа своего, и плодъ разума его пребываетъ навсегда“, въ видѣ тѣхъ улучшеній въ строѣ народной жизни, какія сдѣланы по совѣту мудреца. Сл.: „Есть премудръ своей души, и плоды разума его во устѣхъ вѣрны. Мужъ премудръ люди своя накажетъ, и плоды разума его вѣрны“. Послѣ словъ „своей души“ въ Евр. стоитъ *нехкам* „оказывающійся мудрымъ“ (стихъ 25 имѣется и въ C, а 26-й—только въ D), въ Лат.: „мудрый“. Вмѣсто „плоды“, какъ въ Гр. и Сир., въ Евр. стоитъ един. число: „плодъ“,—смыслъ тотъ же. Конецъ стиха въ Евр. читается: *ъал гэвийатъ* „на тѣлѣ его“, Сир.: „во взорѣ лица ихъ“, откуда можно заключить, что и въ Гр. первоначально читалось ἐπὶ σώματος, замѣненное затѣмъ ἐπὶ στόματος „во устѣхъ“, а прибавка „вѣрны“ (253: „вѣрнаго“, 106*: „вѣрныхъ“, 70, 248, Cpl., Лат.: „похвальны“, 296 опускаетъ) взята изъ слѣдующаго стиха. Здѣсь „мужъ премудръ“ передаетъ Евр. *вэйеш* (Гр. читалъ *'ѝш*) *хакам* „и есть мудрый“, а „накажетъ“—Евр. *нехкам* „оказывающійся мудрымъ“. Вмѣсто „вѣрны“ въ Евр. и здѣсь написано *бигвийатам* „въ тѣлѣ ихъ“, но это ошибочно взято изъ предшествующаго стиха, а здѣсь Гр. „вѣрны“ передаетъ первоначальное Евр. *не'еман* „постояненъ“ или „пребываетъ навсегда“. Сир. переставляетъ эти стихи: „и есть мудрецъ, мудрый во всякое

время, и плоды мудрецовъ—для нихъ самихъ; и есть мудрецъ, мудрый для души своей, и плоды дѣлъ его оказываются во взорѣ лица его".

27—29. Въ объясненіе того, что „плодъ разума" мудреца, наставляющаго свой народъ, „пребываетъ навсегда" (ст. 26), премудрый говоритъ, что „жизнь человѣка исчисляется днями, а жизнь народа израильскаго—безчисленные дни": надолго, значитъ, останутся и добрыя послѣдствія совѣтовъ мудреца; „превосходная нравоучительная книга сына Сирахова представляетъ лучшее доказательство этому, — по истеченіи двухъ тысячъ лѣтъ читаютъ ее съ величайшею пользою, къ славѣ ея сочинителя" [1]). Далѣе снова, какъ и въ 25 и 26 стихахъ, сопоставляется „мудрый для себя" и „мудрый для народа": „мудрый для себя насытится удовольствіемъ, и прославятъ его всѣ видящіе его; мудрый для народа своего пріобрѣтетъ славу, и имя его останется жить во вѣки". Такой порядокъ стиховъ данъ въ Евр. B и D,—въ C сохранились только 27 и 29 стихи, и тамъ стоящіе рядомъ. Такъ какъ 28 стихъ является естественнымъ дополненіемъ 26-го, а 27 и 29 стихи тѣсно связаны между собою и въ Евр. начинаются одинаково словомъ *хакам* „мудрый", то Евр. порядокъ стиховъ слѣдуетъ признать первоначальнымъ. Въ Сир. 28 стихъ опущенъ. Сл.: „Мужъ премудръ исполнится благословенія, и ублажатъ его вси зрящіи. Животъ мужа въ числѣ дней, а дни Исраилевы безчисленни. Премудрый во своихъ людехъ наслѣдитъ вѣру, и имя (Остр. ошибочно: сѣмя) его живо будетъ во вѣкъ". Евр. B въ 28 стихѣ также читаетъ „мужа", *'îš*, а D—„человѣка", *'enôš*. „Въ числѣ дней" соотвѣтствуетъ Евр. фразѣ *миспар йамим*, въ Евр. D читается *йамим миспар* „дни числа", какъ въ 17, 2; по смыслу то и другое одинаково, такъ какъ имѣется въ виду опредѣленное, ограниченное число дней, въ противоположность вѣчному пребыванію народа израильскаго. Вмѣсто „Израиля", какъ читается въ Гр. и Сл., въ Евр. B стоитъ „народа израильскаго", а въ D—поэтическое имя Израиля *йэшурûн* (Вт. 32, 15, 33, 5, 26, Ис. 44, 2), буквально „прямой", оттуда „праведный"; возможно, что это имя и стояло въ подлинникѣ. На полѣ въ D приведенъ варіантъ 28 стиха, видимо неподлинный:

---

[1]) „Книга Прем. І. с. Сир. въ р. переводѣ", С.-Петербургъ 1859, стр. 286.

„тѣло (или „жизнь“) ихъ отъ числа . . . . дней,
а тѣло (жизнь) Имени (или Славы) — дни безъ числа“.

Въ 27 и 29 стихахъ Евр. фразу: *хакам лэнафшо* „мудрый для души своей“ или для себя (какъ въ 25 стихѣ) и *хакам ъам* „мудрый народа“ или „для народа своего“, Гр. и Сл. передали неточно: „мужъ премудръ“ и „премудрый во своихъ людехъ“. Вмѣсто „благословенія“ въ Евр. читается *таъанӯг* „удовольствія“, какъ и въ 23 стихѣ; онъ будетъ наслаждаться плодами своей мудрости, за которую всѣ, видящіе его благосостояніе, будутъ прославлять его. Сл. „наслѣдитъ вѣру“ соотвѣтствуетъ обычному Гр. чтенію, а въ Гр. гл. (70, 248, Cpl.) и Лат. правильно читается: „славу“, какъ и въ Евр. и Сир., ср. Прит. 3, 35: „славу премудріи наслѣдятъ“. Вмѣсто „живо будетъ“ Гр. гл. (70, 248, Cpl.) имѣетъ: „пребудетъ“, въ Евр. и Сир.: „останется въ жизнь вѣчную“,—Гр. и Сл. „во вѣки“ передаетъ свободно. Въ виду того, что здѣсь выраженіе: „жизнь вѣчная“ не означаетъ исключительно будущей загробной жизни, въ какомъ значеніи оно употребляется теперь, — удобнѣе перевести: „останется жить во вѣки“. Лат. вмѣсто „благословенія“ читаетъ „благословеніями“, а послѣ „въ народѣ“ въ 29 стихѣ опускаетъ мѣстоименіе „своемъ“.

Должно заботиться о тѣлесномъ здоровьѣ (Сир. 37, 30—38, 23).

30. Сынъ мой, въ теченіе жизни твоей испытывай душу твою,
и смотри, что́ вредно для нея, и не давай ей того:
31. ибо не все полезно для всѣхъ,
и не всякая душа ко всему расположена.
32. Не пресыщайся всякимъ удовольствіемъ
и не набрасывайся на лакомства,
33. ибо въ многоядѣніи гнѣздится болѣзнь,
и кто пресыщается, *тотъ* доходитъ до холеры.
34. Отъ неумѣренности многіе умерли,
а кто наблюдаетъ за собой, *тотъ* живетъ дольше.

* * *

Глава 38, 1. Относись дружелюбно къ врачу, ибо онъ нуженъ,
такъ какъ и его поставилъ Господь.

2. Врачъ отъ Бога получаетъ мудрость
и отъ царя принимаетъ подарки;
3. знаніе врача возвышаетъ голову его,
и онъ предстоитъ передъ князьями.
4. Богъ производитъ цѣлебныя средства изъ земли,
и разумный человѣкъ не будетъ ими гнушаться.
5. Не отъ дерева ли вода стала сладкою,
для того, чтобы всѣмъ людямъ показать силу Его?
6. И Онъ далъ разумѣніе людямъ,
чтобы они восхваляли Его за Его дивныя силы.
7. Чрезъ нихъ врачъ утоляетъ болѣзни,
8. чрезъ нихъ и составитель мазей приготовляетъ лѣкарства,
чтобы не прекращалось дѣло Его,
и исцѣленіе отъ Него *продолжалось* на землѣ.

* * *

9. Сынъ мой, если заболѣешь, не будь нерадивъ,
молись Богу, ибо Онъ исцѣляетъ.
10. Перестань грѣшить и очисти руки твои,
и сдѣлай сердце твое чистымъ отъ всякаго грѣха;
11. вознеси благоуханіе и памятное приношеніе изъ семидала,
и принеси тучную жертву, какую только можешь.
12. Но дай мѣсто и врачу,
и пусть онъ не удаляется отъ тебя, ибо и онъ нуженъ.
13. Ибо порою въ его рукѣ бываетъ успѣхъ,
14. такъ какъ и онъ молитъ Господа,
чтобы Онъ помогъ ему опредѣлить *болѣзнь*
и врачевать для сохраненія жизни.
15. Кто грѣшитъ противъ Создателя своего.
тотъ впадетъ въ руки врача.

* * *

16. Сынъ мой, надъ умершимъ пролей слезы,
сѣтуй и воспой плачевную пѣснь;
прилично убери тѣло его,
и не удаляйся при его кончинѣ.
17. Горько плачь, и горячо рыдай,
и устрой сѣтованіе, какъ ему подобаетъ:

день или два, во *избѣжаніе* пересудовъ,
и *потомъ* утѣшься, чтобы *не предаться* скорби.
18. Ибо отъ скорби приключается недугъ,
и печаль сердца ослабляетъ силы;
19. хуже смерти постоянная скорбь,
и жизнь несчастная проклята отъ сердца.
20. Не держи его больше на сердцѣ,
отложи память о немъ и вспоминай о концѣ;
21. не думай о немъ, ибо нѣтъ для него надежды:
ему не поможешь, а себѣ повредишь.
22. Думий о судьбѣ его, ибо и твоя такова же:
вчера ему, а сегодня тебѣ!
23. Скончался умершій,—окончи и память о немъ
и утѣшься, когда отошелъ духъ его.

* * *

Такъ какъ тѣлесное здоровье представляетъ одно изъ высшихъ благъ земной жизни (ср. 30, 14—27), то человѣкъ долженъ узнавать, что ему полезно и вредно, и быть умѣреннымъ въ пищѣ (37, 30—34). Искусство врача дано ему отъ Бога (38, 1—8), и потому, если приключится болѣзнь, то нужно молиться Господу объ исцѣленіи, но не отказываться и отъ помощи врача (38, 9—15). Если умретъ кто-либо изъ знакомыхъ, то слѣдуетъ пролить слезы надъ нимъ и затѣмъ утѣшиться, чтобы самому не заболѣть отъ чрезмѣрной печали (38, 16—23).

30—31. Въ теченіе своей жизни человѣкъ долженъ внимательно наблюдать за собою, чтобы узнать, что ему вредно, и тщательно избѣгать вреднаго. Сл.: „Чадо, въ животѣ твоемъ искуси душу твою, и виждь, что ей зло есть, и не даждь ей: Ибо не вся всѣмъ на пользу (Остр.: не ключитъ бо ся все всѣмъ), и не всяка душа во всемъ благоволитъ“. Здѣсь „душа“ означаетъ всего человѣка, весь его организмъ (ср. 6, 2—4), такъ какъ рѣчь идетъ главнымъ образомъ о пищѣ: человѣкъ долженъ быть разборчивъ и умѣренъ въ пищѣ, чтобы не повредить своему здоровью. Близко по способу выраженія, но въ иномъ, моральномъ смыслѣ, говоритъ Апостолъ: „вся ми лѣть суть, но не вся на пользу, вся ми лѣть суть, но не азъ обладанъ буду отъ чего“ (1 Кор. 6, 12) или „но не вся назидаютъ“ (1 Кор. 10, 23). „Чадо“ здѣсь, какъ и далѣе, соотвѣтствуетъ Евр. *бэнй* „сынъ мой“. Вмѣсто *бэхаййейка*

„въ жизни твоей“, на полѣ и въ D написано ошибочно *бэхемер* „въ винѣ“. Сл. и Гр. „искуси“ передаетъ Евр. נסה отъ *насâ* „испытывать“, какъ въ Дан 1, 12: „искуси отроки твоя до десяти дней“. Сл. „на пользу“ передаетъ Гр. συμφέρει, Евр. *тôб* „хорошо, полезно“; послѣ *тôб* на полѣ и въ D прибавлено *таъанûг* „удовольствіе“, взятое изъ слѣдующаго стиха. „Во всемъ“ свободно передаетъ Евр. *кол-зан* „всякій видъ“ или „родъ“, ближе всего разумѣются разные роды пищи. Сир. неточно: „ибо не всякая пища хороша, и не всякая душа довольна немногимъ“. Лат. вторую часть 30 стиха передаетъ: „и если она (душа) будетъ негодна, не давай ей власти“, а въ 31 читаетъ, какъ въ Евр.: „всякій родъ“.

32—34. Особенно слѣдуетъ удерживаться отъ неумѣренности въ пищѣ, такъ какъ она часто доводитъ до болѣзни и смерти, тогда какъ человѣкъ воздержный дѣлаетъ свою жизнь болѣе продолжительною. Сл.: „Не пресыщайся во всякой сладости (Остр.: въ всей пищи), и не разливайся на (различіе) брашна: Ибо во мнозѣхъ брашнахъ недугъ будетъ, и пресыщеніе приближитъ даже до холеры (Остр.: до скорби дойдетъ); Пресыщеніемъ бо мнози умроша, внимаяй же приложитъ житіе (Остр.: животѣ)“. Сл. и Гр. „не пресыщайся“ соотвѣтствуетъ Евр. слову אל תזרע, что можетъ значить: „не сѣй“ или „не просѣвайся“; на полѣ написанно ошибочно תזרו, въ D חוּר. Въ сопоставленіи съ глаголомъ „не разливайся“ въ параллельномъ полустишіи, Евр. *вэ'ал тишшафек* „и не проливайся“ (на полѣ תחחנג, означающее, повидимому „вздыхать“, какъ сирское אתחנג), видно, что здѣсь идетъ рѣчь о жадномъ человѣкѣ, набрасывающемся на лакомыя блюда, какъ проливной дождь на землю. Вѣроятно, Гр. читалъ вмѣсто *зараъ* другой глаголъ съ значеніемъ „пресыщаться“, такъ какъ и въ Сир. здѣсь говорится объ излишествѣ въ пищѣ: „не умножай ей (душѣ) кушанья и лакомства“; оба глагола можно перевести: „не пресыщайся“ и „не набрасывайся“. Сл. „на (различіе) брашна“ передаетъ Гр. „на кушаньяхъ“, въ Евр. „на всякія лакомства“, въ D слово „всякія“ опущено: вѣроятно, оно прибавлено изъ перваго полустишія; но въ Лат.: „на всякую пищу“. Сир. свободно: „и да не будетъ жаденъ глазъ твой ко многимъ кушаньямъ“. Гр. и Сл. „во мнозѣхъ брашнахъ“ передаетъ чтеніе *бэрôб 'ôкел*, „во многоядѣніи“, на полѣ въ B и въ D, въ текстѣ же B стоитъ слово *таъанûг* „удовольствіе“, взятое изъ предшествующаго стиха. Вмѣсто

„будетъ“ въ Евр. читается „гнѣздится“, что, вѣроятно, и есть подлинное чтеніе, Гр. же переводитъ свободно, какъ и Сир.: „ибо изъ множества кушаній бываетъ болѣзнь“. Вмѣсто „недугъ“ нѣкоторые Гр. списки читаютъ „трудъ“ (B, C, 308, 355). Гр. и Сл. „пресыщеніе“ правильно по смыслу передаетъ Евр. г*аммарбе*г „умноженіе“,—разумѣется, пищи (на полѣ и въ D стоитъ המזיע, — вѣроятно отъ *зу̂аъ* „быть возбужденнымъ, опечаленнымъ“). „Приближаетъ даже до холеры“ буквально передаетъ Евр. фразу, гдѣ слово *зара'* встрѣчается только въ Числ. 11, 20: „и будетъ вамъ въ мерзость“, *лэзара'*, LXX εἰς χολέραν; очевидно, это Евр. слово означаетъ именно тяжкую болѣзнь желудка, происходящую отъ объяденія; та же мысль содержится и въ 31, 23. Сир. неточно: „и умножающій ѣду будетъ боленъ“. Въ 34 стихѣ слово „пресыщеніемъ“ свободно передаетъ Евр. *бэло' му̂сар* „отъ неумѣренности“, ср. 31, 19; Сир.: „ибо многіе умерли отъ многояденія“, Лат. „по причинѣ пьянства“. Сл. „внимаяй“, какъ и Гр. и Евр., означаетъ здѣсь „внимательный къ себѣ, наблюдающій за собою“, чтобы не употреблять пищи болѣе, чѣмъ нужно для организма.

38, 1—3. И при самой строгой умѣренности и наблюденіи за своимъ здоровьемъ человѣкъ не застрахованъ отъ болѣзней; если же приключится болѣзнь, то нужно обратиться къ врачу. Но такъ какъ и болѣзнь, и выздоровленіе приходятъ отъ Бога, то люди думаютъ иногда, что при болѣзни не слѣдуетъ обращаться къ врачамъ, а нужно положиться на волю Божію. Бенъ-Сира, имѣя въ виду этотъ предразсудокъ, указываетъ, что и врачебное искусство получается отъ Господа, и совѣтуетъ быть въ дружбѣ съ врачами, чтобы при нуждѣ пользоваться ихъ услугами. Сл.: „Почитай врача противу потребъ честію (Остр.: потребѣ чести) его: ибо Господь созда его. Отъ Вышняго бо есть исцѣленіе, и отъ царя пріиметъ даръ. Художество врача вознесетъ главу его, и предъ велможами удивимь будетъ“. Въ Сл.-др. передъ 1 стихомъ стоитъ заглавіе: „о врачехъ слово“ [1]). Вмѣсто „почитай“ вь Евр. читается *рэъе*г „относись дружески, дружелюбно“, Гр. перевелъ свободно,—Сир. также: „почитай“. Послѣ словъ „противу потребъ“ нѣкоторые

---

[1]) См. Описаніе сл. рукописей Моск. синод. библіотеки, Отд. I, Москва 1855, стр. 80.

Гр. списки прибавляютъ: „его“ (A, S, 23, 155, 253, 254, 307, Сир.-екз.), а нѣкоторые опускаютъ слово „честію“ (70, 106, 296), какъ его нѣтъ и въ Сир., Ар. и Лат. Можно думать, что въ Гр. первоначально стояло только: „по нуждамъ его“, т. е. по потребности въ немъ; въ Евр. В читается: *лифнѣ цоркô* „прежде нужды въ немъ“, на полѣ: *лэфй цоркека* „сообразно потребности твоей“, въ D листъ кончается словомъ *лэфй*. На основаніи Гр. перевода слѣдуетъ предположить, что первоначально читалось: *лэфй цоркô* „сообразно потребности въ немъ“, или свободно: „ибо онъ нуженъ“, что соотвѣтствуетъ и второй части стиха: „ибо и его создалъ Господь“, какъ въ Гр., или „поставилъ Богъ“, какъ въ Евр.; Господь далъ нѣкоторымъ людямъ искусство врачеванія, — значитъ, они нужны, и потому съ ними нужно обращаться дружелюбно. Эта притча неоднократно приводится и въ талмудѣ: „почитай врача, доколѣ не имѣешь въ немъ нужды“ [1]). Сл. „есть исцѣленіе“, или „врачеваніе“ (Лат. прибавляетъ: „всякое“), свободно передаетъ Евр. *йехкам рôфе'* „умудряется“ или „получаетъ мудрость врачъ“,—разумѣется именно врачебное искусство. Вмѣсто Гр. и Сл. „даръ“ въ Евр. читается множ. число: „подарки“, — разумѣются тѣ щедрые подарки, какіе давали врачамъ цари ва свое исцѣленіе. Гр. гл. (23, 248, 253, Cpl.) и Коп.-с. вмѣсто δόμα „даръ“ читаютъ ошибочно δόξαν „славу“. Въ 3 стихѣ „удивимъ будетъ“, Гр. θαυμασθήσεται, т. е. будетъ почтенъ (ср. 7, 31), неточно передаетъ Евр. *йитйаццаб* „предстоитъ предъ князьями“, т. е. принятъ въ ихъ домахъ (ср. 8, 10). Сир.: „за разумъ врача его возвышаютъ и предъ царями ставятъ его“.

4—6. Цѣлебныя средства добываются изъ произведеній земли, сотворенныхъ Богомъ, поэтому не слѣдуетъ гнушаться ими. Подобно тому, какъ горькія воды Мерры сдѣлались сладкими отъ дерева, положеннаго въ воду Моисеемъ по повелѣнію Господню (Исх. 15, 25), такъ разуму человѣческому открыты Господомъ и другія цѣлебныя средства, для того, чтобы за нихъ приносили Господу хвалу и благодареніе люди, получившіе чрезъ нихъ исцѣленіе. Сл.: „Господь созда отъ земли врачеванія, и мужъ мудрый не возгнушается (Остр.: мужу мудру не умръзитъ) ими. Не отъ древа ли осладися вода, да познана будетъ сила (Остр.: крѣпость) Его?

[1]) См. *Cowley a. Neubauer*, The orig. Hebrew of Eccli., p. XXVI.

И Той далъ есть художество человѣкомъ, да славится въ чудесахъ Своихъ (Остр.: славитися чюдесемъ его)". Вмѣсто „созда", какъ читается и на полѣ въ Евр., въ текстѣ В стоитъ *мо̂ци'* „вывелъ, произвелъ",—вѣроятно, позднѣйшая поправка по Бт. 1, 12: „и изнесе (*то̂це'*) земля былiе травное", —но смыслъ остается тотъ же самый. „Врачеванiя" выражено въ Евр. словомъ *тэрӯфо̂т* „врачевство", употребляемымъ только въ Iез. 47, 12: „и прозябенiе ихъ во здравiе" (Рус. „на врачеваніе", *литрӯфа̂*); на полѣ оно замѣнено синонимомъ *самми̂м* (множ. число отъ *сам*), имѣющимъ въ арамейскомъ языкѣ то же значеніе: „врачевство". 4 стихъ вмѣстѣ съ 7 и 8-мъ приводится въ талмудѣ (Bereschith-Rabba VIII, Midrasch Jalkut, Job § 501) слѣдующимъ образомъ: „Богъ извелъ врачевства изъ земли, ими врачъ врчуетъ рану и изъ нихъ составитель мазей приготовляетъ мазь" [1]). Въ 5 стихѣ къ слову „вода" Сир. и Лат. прибавляетъ по смыслу: „горькая". Во второмъ полустишiи Гр. и Сир. опускаютъ слова „всякiй человѣкъ", *кол 'енӧш* въ Евр.; Лат. сохранилъ эти слова: „для познанiя людьми силы ихъ". На полѣ въ Евр. вмѣсто *кохо̂* „силы его" читается *кӧхам* „силы ихъ". Конечно, мѣстоименiе „Его" указываетъ здѣсь на Бога, показавшаго этимъ чудомъ силу Свою, а не на дерево, положенное въ воду: и далѣе говорится о восхваленiи людьми дивныхъ силъ Божiихъ. Послѣднее обстоятельство говоритъ и противъ того предположенiя, будто бенъ-Сира понималъ чудо раціоналистически, именно такъ, будто дерево имѣло естественное свойство дѣлать горькую воду годною для питья. Бенъ-Сира во всѣхъ врачевствахъ видитъ проявленiе дивныхъ силъ Божiихъ (ср. ст. 6); точно такъ же онъ смотритъ и на дерево, положенное въ воду Моисеемъ. „Въ чудесѣхъ Своихъ" передаетъ Евр. *бигбӯротӧ* „въ могущественныхъ дѣлахъ Его"; по тѣсной связи этихъ словъ съ 7 стихомъ ихъ слѣдуетъ переводить: „чтобы они (люди) восхваляли Его за Его дивныя силы", проявляемыя въ ниспосланныхъ Имъ людямъ цѣлебныхъ средствахъ.

7—8. Именно дивныя силы Божiи дѣйствуютъ и въ искусствѣ врача, умѣющаго найти нужныя средства, исцѣляющiя болѣзнь, и въ искусствѣ составителя мазей, приготовляющаго

---

[1]) См. *Cowley a. Neubauer*, The orig. Hebrew of Eccli., p. XXVI, ср. *Jac. Levy*, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch, B. III, S. 539.

лѣкарства изъ различныхъ цѣлебныхъ веществъ. „Чрезъ нихъ“, т. е. при помощи дивныхъ силъ Божіихъ (ст. 6), „врачъ утоляетъ болѣзни, чрезъ нихъ и составитель мазей приготовляетъ лѣкарство, чтобы не прекращалось дѣло Его“, дѣло милосердія Божія къ людямъ, выражающееся въ произрастаніи цѣлебныхъ растеній (ст. 4), „и исцѣленіе отъ Него *продолжалось* на землѣ“. Въ Гр. и Сл. имѣются нѣкоторыя неточности, затемнившія смыслъ. Сл.: „Тѣми уврачева и отъятъ болѣзни ихъ. Мѵроварецъ сими состроитъ смѣшеніе (Остр.: примѣшеніе): и не скончаются дѣла его, и миръ отъ него есть на лицы земли“. Здѣсь „тѣми“ передаетъ Гр. „въ нихъ“, Евр. *багем*, но вмѣсто „уврачева“ въ Евр. стоитъ правильнѣе *рофе* „врачъ“, „и отъятъ“ неточно передаетъ Евр. *йанӯах* „успокаиваетъ, утоляетъ“. Сл. „болѣзни ихъ“ переводитъ свободно Гр. τὸν πόνον αὐτοῦ „трудъ его“ (въ A, C, 70, 155, 157, 305 „всякій трудъ“, 23: „труды“, въ S*, 55, 70, 106, 157, 254, 296, 307, Сир.-екз., Коп.-с., Эѳ. вмѣсто „его“ читается „ихъ“); въ Евр. стоитъ: „болѣзнь“—въ собирательномъ смыслѣ: всякія болѣзни. Во второмъ полустишіи (ст. 8а) „сими“, Гр. „въ сихъ“, передаетъ Евр. *вэкен* „и такимъ образомъ“, или тоже: „чрезъ нихъ“. Гр. и Сл. „мѵроварецъ“ правильно передаетъ Евр. רוֹקֵחַ, отъ *рақах* „приготовлять мази“, какъ въ 1 Пар. 9, 30: „отъ сыновъ же священническихъ бѣша мѵроварцы, мѵро содѣловаху (Евр. *рокэхê гаммирқахат*) изъ ароматъ“; здѣсь *рôкеах* означаетъ составителя лѣкарственныхъ мазей и напитковъ, т. е. врача, такъ какъ этимъ дѣломъ занимались въ древности сами врачи. „Состроитъ“, съ Гр. и Евр. „дѣлаетъ, приготовляетъ“, „смѣшеніе“ въ Евр. *миркахат* „мазь“, здѣсь—„лѣкарства“. Въ слѣдующей притчѣ (ст. 8bc) подъ мѣстоименіемъ „его“ Гр. и Сл. разумѣютъ врача; но правильнѣе относить это мѣстоименіе къ Богу, такъ какъ въ предшествующей притчѣ говорилось о дѣйствіи силъ Его (ст. 7); союзъ *лэмаъан* „чтобы“ Гр. опускаетъ. Гр. и Сл. „миръ“ передаетъ Евр. *тӯшиййâ* „спасеніе“, здѣсь по смыслу—„исцѣленіе“, „отъ Него“ въ Евр. опущено,—вѣроятно, по сходству ממנו „отъ него“ съ слѣдующимъ словомъ מפני „отъ лица“, но оно должно быть признано первоначальнымъ: „исцѣленіе отъ Него“, т. е. отъ Бога, какъ и „дѣла Его“, въ первомъ полустишіи. „На лицы земли“ соотвѣтствуетъ чтенію на полѣ: *миппенê 'арцô* „отъ лица земли Его“,—„Его“ здѣсь прибав-

лено по смыслу, свободно можно перевести: „на землѣ“,— разумѣется: „продолжается“, согласно съ первымъ полустишіемъ, гдѣ стоитъ: „не прекратится“. Въ текстѣ Евр. стоитъ ошибочно: *миббэнê 'адам* „отъ сыновъ человѣческихъ“. Сир. неточно: „чтобы дѣло и мудрость не исчезли съ лица земли“. Лат. первую притчу переводитъ: „въ нихъ лѣчащій утолитъ болѣзнь, и составитель мазей сдѣлаетъ украшенія пріятности (suavitatis),

и составитъ мази здоровья (sanitatis)“.

9—11. Такъ какъ и искусство врача, и цѣлительная сила врачебныхъ средствъ исходятъ отъ Господа, то естественно, что въ случаѣ болѣзни слѣдуетъ обращаться прежде всего къ Господу съ горячею молитвою объ исцѣленіи, съ раскаяніемъ въ своихъ грѣхахъ и съ умилостивительными жертвами. Сл.: „Чадо, въ болѣзни твоей не презирай (Остр.: не презри), но молися Господеви, и Той тя исцѣлитъ. Отступи отъ прегрѣшенія и направи руцѣ, и отъ всякаго грѣха очисти сердце (твое); Даждь благоуханіе и память семидала (Остр.: смидалъ) и умасти приношеніе, аки бы не первѣе приносяй“; послѣдней фразы въ Остр. нѣтъ. Вмѣсто „въ болѣзни твоей“, какъ въ Гр. и Сир., или „въ болѣзни“, какъ въ Евр., здѣсь можно свободно перевести: „если заболѣешь“. Сл. „не презирай“ передаетъ Гр. „не пренебрегай“, въ Евр. стоитъ *'ал титъаббар* „не медли, не откладывай“ (ср. 5, 8), т. е. не будь нерадивъ, не относись безпечно къ своей болѣзни. Вмѣсто причиннаго союза, поставленнаго въ Евр. и Сир., Гр. и Сл. свободно ставятъ „и“: „и Той тя исцѣлитъ“; Сир. начало стиха читаетъ: „сынъ мой, и въ болѣзни твоей молись“. Вмѣсто „отступи отъ прегрѣшенія“, какъ и въ Евр. (первое слово въ В испорчено), можно свободно перевести: „перестань грѣшить“,—такъ какъ болѣзнь часто бываетъ послѣдствіемъ грѣха. „Направи руцѣ“ значитъ сдѣлай ихъ правыми, свободными отъ грѣховныхъ дѣлъ; но въ Евр. читается: *ûмегаккир панîм* „и отъ смотрѣнія на лица“, что здѣсь едва ли умѣстно; вѣроятно, слѣдуетъ читать: *вэгабар каппайм* „и очисти руки“, какъ стоитъ на полѣ; Гр. передалъ свободно. Начало 11 стиха въ Евр. прочитать невозможно, а Сир. опускаетъ весь стихъ. Сл. и Гр.: „даждь благоуханіе“, т. е. вознеси благоуханіе Господу въ установленной по закону жертвѣ (ср. 35, 5—6), и именно—„памятное приношеніе изъ семидала“ (ср. Лев. 2 гл.). „Умасти“ значитъ: „утучни“, при-

неси тучную жертву; „приношеніе“ соотвѣтствуетъ Евр. слову ערך отъ *ъарак* „приготовлять“, собственно „приготовленное“, а здѣсь по смыслу—„жертва“. Сл. „аки бы не первѣе приносяй“ свободно передаетъ Гр. ὡς μὴ ὑπάρχων, „какъ не начинающій“ или „не сущій на лицо“; обычно это выраженіе толкуютъ, какъ указаніе на смерть: „какъ бы уже умирающій“ Рус.; но въ Евр. читается: *бэканфе гонейка* „въ границахъ сокровищъ твоихъ“, т. е. сколько ты въ силахъ удѣлить изъ своихъ средствъ, не скупясь (ср. 35, 9), такъ же и Эѳ.: „сколько тебѣ возможно“. Лат. послѣ „не презирай“ ставитъ: „самого себя“, а послѣднюю фразу 11 стиха опускаетъ, какъ и Остр.

12—14. Но, возлагая надежду на Господа, заболѣвшій не долженъ пренебрегать и совѣтомъ врача, такъ какъ и онъ дѣлаетъ свое дѣло съ помощью Божіей. Сл.: „И даждь мѣсто врачу, Господь бо его созда, и да не удалится отъ тебе, потребенъ бо ти есть. Есть время, егда въ руку его благоуханіе: Ибо и тіи Господеви молятся, да управитъ имъ покой и исцѣленіе ради оздравленія (Остр.: и исцѣленіе живота)“. Въ Евр. начало 12 стиха испорчено, но легко возстанавливается по Гр. и Сир. текстамъ. Фраза: „Господь бо его созда“ взята изъ 1 стиха, въ Евр. и Сир. ея не имѣется. „Отъ тебе“ въ Евр. не имѣется, но на полѣ, гдѣ стихи 12b—14a повторены съ незначительными разночтеніями, имѣется слово מאה, которое слѣдуетъ разсматривать, какъ испорченное מאתך „отъ тебя“. Въ Сир. эта фраза опущена. Вмѣсто „есть время, егда“ свободно можно поставить: „порою“. Сл. „благоуханіе“ передаетъ Гр. εὐωδία, поставленное ошибочно вмѣсто εὐοδία „успѣхъ“, какъ читается только въ Гр. А; въ Евр. стоитъ *мацлахат* „успѣхъ“, не употребляющееся въ Библіи производное отъ *цалах* „успѣвать“, Сир.: „чрезъ его руки удается исцѣленіе, ибо онъ молится Богу“. Вмѣсто множ. числа „тіи“ и „имъ“ въ 14 стихѣ въ Евр. и Сир. поставлено единственное. „Да управитъ“ въ Евр. выражено тѣмъ же глаголомъ: *'ашер йацлиах* „чтобы сдѣлалъ успѣшнымъ“ (на полѣ *йимнег* „чтобы удѣлилъ“). „Покой“ невѣрно передаетъ Евр. פשרה, въ Библіи въ этой формѣ не встрѣчающееся; но *пешер* въ Еккл. 7, 30 (Рус. 8, 1) значитъ „толкованіе“: „и кто вѣсть разрѣшеніе (*пешер*) глагола?“ А въ арамейскомъ языкѣ то же значеніе имѣетъ слово *пэшар*, *пишрâ*, откуда видно, что здѣсь *пэшарâ* значитъ: „опредѣле-

ніе, діагнозъ" болѣзни; „чтобы Онъ сдѣлалъ ему успѣшнымъ діагнозъ", или иначе: „помогъ ему опредѣлить болѣзнь", послѣ чего и будетъ возможно успѣшное лѣченіе. Сир.: „чтобы возстановилъ чрезъ него здоровье". Вторая часть притчи (ст. 14с) тѣсно связана съ глаголомъ „сдѣлаетъ успѣшнымъ": „и исцѣленіе", т. е. лѣченіе, „ради оздравленія", въ Евр. *лэмаъан михйâ* „для оживленія", свободно: чтобы Богъ помогъ врачу, послѣ опредѣленія болѣзни, „и врачевать для сохраненія жизни". Сир.: „и чтобы пришло чрезъ его руку исцѣленіе и жизнь". Лат., вмѣсто „потребенъ бо ти есть", читаетъ: „ибо дѣла его необходимы", 13 стихъ переводитъ: „ибо есть время, когда ты впадешь въ руки ихъ", а конецъ 14-го: „для обращенія ихъ", т. е. „чтобы они хорошо и съ честію могли вращаться среди людей", по объясненію латинскихъ комментаторовъ [1]).

15. Но все-таки лучшимъ средствомъ противъ заболѣванія остается праведная жизнь, ибо только „Согрѣшаяй (Остр.: съгрѣшенія же ради) предъ Сотворшимъ его впадетъ въ руцѣ врачу", Сл. Болѣзнь есть послѣдствіе грѣха или наказаніе за грѣхъ. Въ Евр. вторая часть притчи читается: „утвердится" или „возгордится (*йитгаббер*) предъ лицомъ врача", но на полѣ дается правильное чтеніе: „заключится" или „предастся (7-я форма отъ *сагар* „запирать, замыкать") въ руки врача". Въ Сир. вмѣсто „Сотворшимъ его" поставлено: „Богомъ".

16—17. Заботясь о собственномъ здоровьѣ, не слѣдуетъ предаваться чрезмѣрной печали и при смерти знакомаго человѣка, хотя плачъ надъ умершимъ вполнѣ умѣстенъ и погребеніе должно сопровождаться обычнымъ сѣтованіемъ. Сл.: „Чадо, надъ мертвецемъ источи слезы, и якоже злѣ страждущъ, начни плачь: и якоже достоитъ ему, соскутай (Остр.: съкрыи) тѣло его, и не презри погребенія его. Горекъ сотвори плачь, и рыданіе тепло, и сотвори сѣтованіе, якоже ему достоитъ: день единъ и два хуленія ради, и утѣшися печали ради (Остр.: печали дѣлма)". Въ Сл.-др. передъ 16 стихомъ стоитъ заглавіе: „о мертвецехъ" [2]). Слово „источи", т. е. „пролей" (Сир. неточно: „умножь"), въ Евр. выражено глаголомъ *газéб*,—5-я форма отъ *зûб* „течь",

[1]) *J. Knabenbauer* in „Cursus Scripturae S.", p. 378.

[2]) См. Описаніе слав. рукописей Моск. синод. библіотеки, Отд. I, Москва 1855, стр. 80.

въ Библіи не встрѣчающаяся. „И якоже злѣ страждущъ“ свободно передаетъ Евр. *гитмарер* (на полѣ *гитмармар*) „будь огорченъ, опечаленъ, сѣтуй“, какъ и въ Сир. (отъ *марар* „быть горькимъ“). „Начни плачь“ правильно передаетъ Евр. *нэгег кîнâ* „восплачь (или „воспой“) плачевную пѣснь“, какъ въ Іез. 32, 16: „плачь (*кîнâ*) есть, и восплачешися о немъ (*вэкôнэнŷга*)“ и далѣе, 32, 18: „восплачися (*нэгег*) о крѣпости Египетстѣй“. Здѣсь разумѣются надгробные „плачи“, которые пѣлись особыми плакальщицами, при участіи всѣхъ присутствующихъ (ср. Бт. 50, 10, 2 Ц. 3, 32, 3 Ц. 13, 30—31, Іер. 9, 17 дал.). „Якоже достоитъ ему“ соотвѣтствуетъ Евр. выраженію *кэмишпатô* „по суду его“, какъ и въ Гр., т. е. какъ ему слѣдуетъ, прилично. „Соскутай“, съ Гр. „облеки“ или „схорони“, передаетъ Евр. *'есôф* „собери“ или „прибери, убери“, т. е. приготовь тѣло его къ погребенію; извѣстно, что тѣла умершихъ обвивали погребальными пеленами, и благочестивые люди иногда брали на себя заботы о погребеніи соплеменниковъ (Тов. 1, 17). Гр. и Сл. „не презри погребеніе его“, какъ и Сир., свободно передаетъ Евр. фразу: „и не скрывайся“ или „не удаляйся (*титъаллем*) при кончинѣ его“ (*бигвîъатô*, отъ *гаваъ* „умирать“).—имѣются въ виду тѣ случаи, когда евреи старались удалиться отъ умирающаго человѣка, чтобы не оказаться нечистыми въ моментъ его смерти (Числ. 19, 14). На полѣ дается варіантъ: „не медли при кончинѣ ихъ“ (תחתר написано ошибочно вмѣсто *тит'ахар*). Начало 17 стиха въ Евр. читается: „сдѣлай горькимъ плачъ (*гамер бэкî* на полѣ, въ текстѣ ошибочно: *бэнî* „сынъ мой“) и сдѣлай горячимъ (*гахем*, въ текстѣ ошибочно *гатем* „соверши“, на полѣ *гагам*) рыданіе“,—Гр. и Сл. переводятъ буквально; можно свободнѣе перевести: „горько плачь и горячо рыдай“. Сир. далеко отступаетъ отъ подлинника: „вино (читалъ *хемер* вмѣсто *гамер*) и пища плачущимъ людямъ“,—разумѣется поминальная трапеза (ср. Іер. 16, 7, Тов. 4, 17). „И сотвори сѣтованіе“, надгробный плачъ, трауръ, котораго требовалъ обычай; онъ долженъ былъ продолжаться опредѣленное число дней, въ зависимости отъ того, умеръ ли близкій человѣкъ или далекій, высокопоставленный или простой и т. под. Это и означаетъ здѣсь „якоже ему достоитъ“, Евр. *кэйôце' бô* „какъ выходитъ ему“, или „какъ ему подобаетъ“ (ср. 10, 31). Обычно плачъ надъ умершимъ продолжался семь дней, какъ говоритъ и бенъ-Сира въ 22, 11; здѣсь же онъ совѣтуетъ

оплакивать умершаго одинъ или два дня: нужно думать, что здѣсь онъ не имѣетъ въ виду случаевъ смерти близкихъ людей, а говоритъ о соблюденіи свѣтскаго приличія при кончинѣ людей мало знакомыхъ. На это указываютъ и слова „хуленія ради“, т. е. „изъ-за злословія“, или свободнѣе: „во избѣжаніе пересудовъ“, чтобы люди не осуждали за холодность къ умершему; Сир.: „ради людей“. Въ Евр. стоитъ: *баъабу̂р димъа̂* „по причинѣ слезъ“, но вмѣсто דִּמְעָה слѣдуетъ читать, вмѣстѣ съ Гр., דִּבָּה „злословіе“. Также и во второмъ полустишіи, вмѣсто Евр. *баъабу̂р ъавон* „по причинѣ нечестія“, слѣдуетъ читать *баъабу̂р давон* „по причинѣ скорби“: потомъ, послѣ достойнаго оплакиванія умершаго, „утѣшься по причинѣ скорби“, т. е. „чтобы не предаться скорби“, которая, какъ говорится въ слѣдующемъ стихѣ, можетъ разстроить здоровье. Мотивы, указанные здѣсь для продолженія и прекращенія надгробнаго плача, кажутся слишкомъ житейскими, эгоистическими; но вспомнимъ, что и Давидъ постился и плакалъ, пока сынъ его болѣлъ, и пересталъ плакать, когда онъ умеръ (2 Ц. 12, 15—23). Лат. начало 17 стиха переводитъ: „по причинѣ же клеветы сдѣлай горькимъ сѣтованіе о немъ на одинъ день, и утѣшься по причинѣ скорби“, далѣе слѣдуетъ 17bc, а 17d, переведенное раньше, опускается.

18—19. Не слѣдуетъ предаваться неутѣшной скорби по умершимъ потому, что „отъ скорби приключается недугъ, и печаль сердца ослабляетъ силы; хуже смерти постоянная скорбь, и жизнь несчастная проклята отъ сердца“, — разумѣется жизнь, вся проникнутая скорбію, она составляетъ самое тяжкое несчастье, проклятіе человѣка. Сл.: „Отъ печали бо смерть бываетъ, и печаль сердечная слячетъ крѣпость. Въ нанесеніи пребываетъ и печаль, и житіе нищаго въ сердцы“. Въ Евр. первое слово „отъ печали“ написано съ тою же ошибкою, какъ и въ 14, 1 (*миддѝн* „отъ суда“ вмѣсто *миддавон* „отъ скорби“). Словомъ „смерть“ Гр. и Сл. передаютъ Евр. *ъасо̂н* „несчастіе, вредъ“, а здѣсь, по смыслу, — „недугъ“, какъ и передано это слово въ Гр. и Сл. въ 31, 26; „смерть“ взято, вѣроятно, изъ слѣдующаго стиха. „Бываетъ“ соотвѣтствуетъ Евр. слову *йо̂це'* „исходитъ“. Сир.: „скорбь рождается“. Гр. и Сл. „печаль сердечная“ есть точный переводъ Евр. *роаъ лэбаб*, но Евр. *кен* „такъ“, стоящее въ началѣ второго полустишія, въ Гр. не переведено; вѣроятно, и въ подлин-

никѣ стояло только *вэ* „и“, а *кен* получилось подъ вліяніемъ однороднаго окончанія предшествующаго слова *'асôн*. Вмѣсто „слячетъ крѣпость“, сгибаетъ силу или ослабляетъ силу, въ Евр. читается: *йибнег ъациба́* „строитъ печаль“; въ подлинникѣ читалось, вѣроятно, *йэъаннег ъоцма́* „сгибаетъ, принижаетъ силы“, какъ и въ Гр. Въ Сир. конецъ стиха слитъ съ началомъ слѣдующаго, и получилось: „такъ злое сердце больше, чѣмъ смерть, терзаетъ скорбію бѣдняка и приводитъ несчастіе, ибо жизнь бѣдняка—на проклятіе сердца“. Въ Евр. 19 стихъ опущенъ, а въ Гр. онъ переданъ очень непонятно. Сл. „въ нанесеніи (т. е. „съ несчастіемъ“, какъ въ Рус.) пребываетъ“ передаетъ обычное Гр. чтеніе: ἐν ἐπαγωγῇ παραμένει, въ нѣкоторыхъ же спискахъ читается ἐν ἀπαγωγῇ (B, 55, 254, 308) παραβαίνει (B, 55, 155, 308) „въ отведеніи преступаетъ“, т. е. „въ уединеніи переходитъ предѣлы“, какъ въ P. 59, хотя слова эти понимаются и переводятся различно. Затѣмъ Сл. „въ сердцы“ неточно передаетъ Гр. κατὰ καρδίας „противъ сердца“, но въ Гр. гл. (55, 70, 248, 254, Cpl.) читается κατάρα καρδίας „проклятіе сердца“. Сравнивая Гр. чтеніе съ Сир., можно заключить, что въ началѣ стиха стояли слова, переданныя въ Сир.: „больше, чѣмъ смерть“ или „хуже смерти“, по-еврейски מרע ממות, а далѣе Гр. „пребываетъ печаль“ соотвѣтствуетъ словамъ דון עומד „скорбь пребывающая“ или „постоянная“, такъ что получается естественное продолженіе мысли 18 стиха: „хуже смерти постоянная скорбь“ [1]). Во второй части Гр. и Сир. „нищаго“ передаетъ, вѣроятно, Евр. *ъанй*, что здѣсь означаетъ: „жизнь угнетенная, несчастная“, а конецъ стиха долженъ быть возстановленъ по чтенію Сир. и Гр. гл.: „проклятіе сердца“, или „проклята отъ сердца“. Лат. вмѣсто „смерть исходитъ“ ставитъ: „спѣшитъ смерть и покрываетъ силу“, а далѣе вмѣсто „слячетъ крѣпость“—„наклоняетъ шею“, „въ наведеніи“ передается словомъ in abductione „въ отведеніи“, хотя оно поставлено, повидимому, ошибочно вмѣсто in obductione „въ напасти“, и слова „противъ сердца“ переводятся: „по сердцу его“.

20—21. Чтобы не растравлять себя скорбію объ умершемъ, слѣдуетъ забыть о немъ,—такъ совѣтуетъ бенъ-Сира. „Не держи его“, т. е. покойника, „больше на сердцѣ, отложи память о немъ и вспоминай о концѣ“, о своей собственной

[1]) См. *Rud. Smend*, Die Weisheit J. Sir., S. 344.

кончинѣ; „не думай о немъ, ибо нѣтъ для него надежды“ на возвращеніе къ жизни въ этомъ мірѣ, между тѣмъ своею скорбію ты „ему не поможешь, а себѣ повредишь“. Нельзя спорить противъ того, что совѣтъ этотъ продиктованъ холоднымъ умомъ, а не любовью къ близкому человѣку, забывающею о себѣ; но нужно помнить, что суровая дѣйствительность даетъ намъ много подобныхъ примѣровъ, когда люди скоро забываютъ самыхъ дорогихъ покойниковъ, надъ гробомъ которыхъ они безутѣшно рыдали; кромѣ того, бываютъ случаи, когда и Спаситель приглашаетъ: „остави мертвыхъ погребсти своя мертвецы“ (Мѳ. 8, 22, Лк. 9, 60). Сл.: „Не даждь въ печаль сердца твоего, остави ю (Остр.: его), помянувъ послѣдняя; Не забуди, нѣсть бо возвращенія: и ему пользы не сотвориши, и себе озлобиши (Остр.: себѣ же зазлиши)“. Въ Гр. замѣтно стремленіе смягчить жестокость совѣтовъ автора. Именно, „въ печаль“ поставлено вмѣсто Евр. *'елайв* „къ нему“, — разумѣется, конечно, къ умершему, какъ и въ дальнѣйшихъ мѣстоименіяхъ (ср. ст. 21b), а не къ „печали“, о которой говорилось въ предшествующемъ стихѣ. Сир. также беретъ существительное изъ предыдущаго стиха: „не давай сердца своего клятвамъ“. „Не даждь сердца“ передаетъ Евр. *'ал ташӣт лев*, „не клади сердца“, какъ стоитъ на полѣ, въ текстѣ же: *'ал ташӣв лев* „не возвращай сердца“. Сл. и Гр. „остави ю“, т. е. скорбь, также неточно передаетъ Евр. „оставь память его“, или „отложи память о немъ“, — разумѣется постоянная, неотступная мысль о покойномъ, терзающая душу. Въ Сир. читается: „помни о печали и оставь грѣхи“. Въ Евр. далѣе поставленъ 22 стихъ и затѣмъ уже 21-й; но слѣдуетъ предпочесть Гр. порядокъ, такъ какъ „помяни“ въ 22 стихѣ служитъ восполненіемъ словъ „не поминай“ въ 21-мъ, перестановка же могла произойти оттого, что и въ концѣ 20 стиха и въ началѣ 22-го стоитъ слово *зэкор* „вспоминай“. Сл. и Гр. „не забуди“ неправильно передаетъ Евр. *'ал тизкэрегӯ* „не вспоминай, не думай о немъ“, т. е. о покойномъ; точно также и далѣе Гр. и Сл. не передаютъ Евр. *лô* „ему“: „ибо нѣтъ для него надежды“, а вмѣсто „надежды“, *тиквâ*, ставятъ: „возвращенія“. Вмѣсто Сл. „и ему пользы не сотвориши“ въ Евр. читается: *мâ тôӯил* „что̀ поможешь?“ или свободнѣе: „*ему* не поможешь“; „и себе озлобиши“, т. е. повредишь себѣ. Сир. на мѣстѣ 21 стиха ставитъ нѣсколько притчей, очень далекихъ отъ подлинника:

„и не полагайся на богатство, ибо нѣтъ на него надежды;
ибо какъ птица небесная, которая прилетаетъ и садится,
такъ и богатство у сыновъ человѣческихъ:
оно тебя радуетъ, а другому вредитъ".

22—23. Вмѣсто безутѣшной скорби о покойномъ должно воспользоваться его кончиной, какъ урокомъ себѣ: помни, что и твоя судьба такова же, какъ его, и готовься къ смерти, чтобы она не застала тебя врасплохъ; о покойномъ же забудь и утѣшься, такъ какъ ему твоя скорбь не поможетъ. Сл.: „Помяни судъ (Остр.: уставъ) его, яко сице и твой: мнѣ вчера (Остр.: яко сице: яко вчера твоя мнѣ), а тебѣ днесь. Въ покои мертвеца упокой (Остр.: кончаи) память его, и утѣшися о немъ во исходѣ духа (Остр.: души) его". Здѣсь „судъ его", Евр. *хукко̂*, означаетъ предназначеніе, судьбу умершаго человѣка, которая такова же, какъ и судьба всякаго другого, ср. 14, 18. Мѣстоименіе „его" при словѣ „судъ" стоитъ только въ Гр. B, 253, 308, въ остальныхъ спискахъ, какъ и въ Лат. и Коп.-с., читается: „мое" (вмѣсто *вав* въ словѣ *хукко̂* читали *йод*),—такъ и въ Рус., гдѣ стихъ 22 поставленъ въ кавычки, какъ слова, влагаемыя въ уста умершаго. И вмѣсто „яко сице и твой" тѣ же списки (кромѣ 253) читаютъ: „такъ, какъ и твой", Лат.: „ибо такъ будетъ и твой"; Сир. неточно: „и помни что это есть опредѣленіе для тебя". Въ Евр. *кен* „такъ", согласно съ Гр., поставлено на полѣ, въ текстѣ же читается *гу̂* „онъ" или „это": „ибо это судьба твоя". Вмѣсто „мнѣ вчера", какъ въ Гр. и Сл., въ Евр. читается: „ему вчера",—разумѣется тотъ же умершій; Гр. вмѣсто *ло̂* ошибочно прочиталъ *ли̂*. Эѳ. переводитъ свободно: „сегодня я, а завтра ты". Сл. и Гр. „въ покои" соотвѣтствуетъ Евр. слову *кишбо̂т* „какъ почилъ" или „когда почилъ",—тотъ же глаголъ поставленъ и далѣе: „упокой память его"; свободно можно перевести безъ союза: „скончался умершій,—окончи и память о немъ",—разумѣется скорбная память, непрестанное сожалѣніе и плачъ о его кончинѣ. „О немъ" послѣ „утѣшися" въ Сл. и Гр. прибавлено по смыслу; „во исходѣ духа его" въ Евр. читается: „съ исходомъ души его", разумѣется,—изъ тѣла; смыслъ одинаковъ. Лат. неточно: „и утѣшь его въ исходѣ духа его".

Прот. **А. Рождественскій.**

Выговская безпоповщинская пустынь въ первое время ея существованія.

(Особенности ученія и важнѣйшія событія).

Внѣшній строй Выговской пустыни въ первое время ея существованія мы описываемъ въ новомъ нашемъ сочиненіи «Споры и раздѣленія въ русскомъ расколѣ въ первой четверти XVIII вѣка». Тамъ мы говоримъ отчасти и объ особенностяхъ безпоповщинскаго ученія, впервые здѣсь раскрывавшагося. Но тамъ мы не имѣли нужды касаться послѣдняго въ подробностяхъ, не говоря уже о томъ, что нашъ періодъ времени былъ ограниченъ опредѣленнымъ срокомъ. Не касаемся мы тамъ и тѣхъ событій изъ начальной исторіи Выговской пустыни, происхожденіе которыхъ было вполнѣ случайнымъ, но которыя потребовали отъ выговцевъ многихъ заботъ и прилежныхъ стараній. Поэтому считаемъ удобнымъ восполнить этотъ пробѣлъ особо.

Такъ называемая безпоповщина, существовавшая въ началѣ XVIII вѣка, нами разсматриваемомъ, въ разныхъ мѣстахъ,—въ Россіи и заграницей,—нашла свое жизненное выраженіе и въ поморской Выговской пустыни. Такъ какъ послѣдняя стояла во главѣ другихъ безпоповщинскихъ общинъ, то естественно на ея долю выпала обязанность дать объясненіе особенностямъ положенія Выговской общины и ей подобныхъ, какъ общинъ безпоповщинскихъ. Объясненіе нужно было дать особенно потому, что въ самомъ расколѣ слышались возраженія противъ безпоповщины: требовалось, съ одной стороны, объединить самихъ безпоповцевъ, между собою не только споривших, но и распадавшихся на отдѣльные «толки» и «со

гласія», съ другой—дать какой-нибудь отвѣтъ нападавшимъ на безпоповщину поповцамъ. И мы видимъ, что споры такого рода идутъ въ расколѣ чрезъ весь періодъ времени, нами разсмотрѣнный, какъ не прекращаются они и потомъ. Но выясненіе вопроса затрогивается безпоповщиною еще, такъ сказать, и у себя дома, гдѣ прямыхъ возраженій противъ безпоповщины, правда, не слышится, но гдѣ неизбѣжно возникаютъ глухія этого рода недоумѣнія. Безпоповцы могли спросить самихъ себя: да правда ли, что ихъ положеніе въ религіозномъ отношеніи удовлетворительно? Правда ли, что и они, члены безпоповщины, могутъ надѣяться на полученіе спасенія? И вопросъ этотъ могъ явиться не даромъ: вѣдь положеніе безпоповщины было, можно сказать, прямо безпримѣрнымъ. Для оправданія этого положенія нельзя было ни указать прямаго свидѣтельства, ни отыскать соотвѣтствующаго святоподобія. И всетаки является попытка разрѣшить данный вопросъ. Съ нею мы встрѣчаемся именно въ Выговской пустыни. Конечно, задача, которую требовалось въ данномъ случаѣ ставить, являлась прямо неблагодарной, и если ведется защита безпоповщины, то путемъ крайне своеобразнымъ. Помимо своеобразности доказываемыхъ положеній здѣсь бросается въ глаза самый способъ доказательствъ: яснымъ свидѣтельствамъ, относящимся къ рѣшаемымъ вопросамъ, здѣсь часто предпочитаются неясныя и, тогда какъ первыя замалчиваются, вторыя всецѣло выдвигаются; затѣмъ, въ одномъ случаѣ извѣстное положеніе доказывается, въ другомъ оно прямо отвергается, потому что въ защиту безпоповщины идетъ только въ первомъ. Но Андрей Денисовъ, Выговскій архиктиторъ, не имѣя для оправданія безпоповщины другихъ доказательствъ, всецѣло пользуется данными пріемами, точнѣе сказать: лично самъ создаетъ ихъ и обосновываетъ, и идетъ впередъ упрямо, какъ истый представитель раскола и руководитель его, по внѣшности прикрываясь, впрочемъ, постояннымъ смиреніемъ.

I.

Понятіе о церкви Христовой въ „словахъ“ Андрея Денисова: о вѣрѣ, о невѣстѣ Христовой и о „послѣднемъ времени“.—Вопросъ о бракѣ: „слово“ Андрея Денисова о дѣвственникахъ и „отвѣтъ“ Стародубскому безпоповцу Ивану Алексѣеву.

Мы остановимся прежде всего на тѣхъ «словахъ» Андрея Денисова, въ которыхъ онъ силился раскрыть «спасительность»

безъіерархическаго состоянія безпоповщины, доказывая, что спасеніе зависитъ исключительно отъ одной «вѣры», безъ всякаго отношенія къ вопросу о церкви и іерархіи.

Таково его «слово» на текстъ: «праведный отъ вѣры живъ будетъ», въ которомъ Денисовъ, пытаясь раскрыть, какое значеніе имѣетъ «вѣра» въ дѣлѣ спасенія человѣка, показывалъ и своеобразный безпоповщинскій взглядъ на вопросъ объ іерархіи.

«Вѣра», по словамъ Денисова, есть та центральная звѣзда, которая ярко блещетъ и все освѣщаетъ; «вѣра» есть то око, чрезъ которое можно все и всегда видѣть. «Аще мнози звѣзды блистаютъ, едино же небо сихъ стяжаваетъ; аще высокоустроенный домъ красновидно усмѣхается, но основанія крѣпостію весь утверждается». Такое сравненіе Денисовъ дѣлалъ для того, чтобы сказать, что «такъ и церковь: аще многими свѣтоблистаетъ добродѣтельми, но единою вѣры православныя красотою свѣтлѣется. Многа строенія духовная, но едино основаніе,—вѣра православно-каѳолическая. Ибо Павелъ, сосудъ избранный, вопіетъ: кромѣ вѣры не возможно есть угодити Богу. О той же пророкъ велегласно взываетъ: праведный отъ вѣры живъ будетъ».

Въ чемъ же состоитъ содержаніе «вѣры»? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Андрей Денисовъ смѣшивалъ два понятія: понятіе о вѣрѣ, какъ системѣ вѣроученія, съ вѣрою, какъ состояніемъ сердца. «Есть вѣра, по апостолу Павлу, уповаемыхъ извѣщеніе, вещемъ обличеніе невидимымъ... Не видимъ Бога, вѣруемъ во Единаго. Не видимъ, ни видѣти можемъ трехъ Ипостасей во Единомъ Божествѣ, вѣруемъ въ единосущественную трисоставную Троицу... Его же чувствами тѣлесными не познаваемъ, но извѣщеніемъ умнымъ уповаемъ. Его же чувственными очима не зримъ, но душевнымъ окомъ свѣтло разумѣваемъ». Отсюда вѣра, по Денисову, имѣетъ великое значеніе. «Вѣра съ прочими добродѣтели таково союзство имать, яко безъ нея каяждо добродѣтель богоугодна быти не можетъ. Съ нею надежда и любовь красуется; о ней воздержаніе, смиреніе, терпѣніе утвержаются; постъ, цѣломудріе, милосердіе при той свѣтлѣются». Поэтому вѣра «никому, кромѣ Бога, не подвластна, но надъ всѣми царствующа и владѣюща: тако надъ простѣйшими невѣжды, яко же надъ наивысшими архіереи». Если «вѣра никому не подвластна», то, значитъ, по Денисову, излишне поучаться, какъ вѣруютъ іерархи. «Во архіереохъ и іереохъ пребываетъ вѣра, и походитъ въ нихъ,

и украшаетъ, и украшается съ ними, но егда тіи достойная той, согласная со святыми, мудрствуютъ и учатъ». Такъ проскальзываетъ здѣсь раскольническая тенденція! Денисовъ говоритъ, что «егда тіи презрятъ тоя величество, чрезъ достоинство ея, противно святымъ, новоучити и новодѣйствовати начнутъ, тогда она, уничижившіи ихъ, благодати лучи своя спрятавши, общенія ихъ удаляется». Такимъ образомъ, не умаляя значенія церковной іерархіи прямо, Денисовъ утверждалъ, что сила іерархіи зависитъ отъ правоты вѣры, что если потеряна эта правота, то потеряно съ нею все. Іерархія сама по себѣ не важна и называть общину, гдѣ есть іерархія, церковью, по мысли Денисова, нельзя.

Правда, есть выраженія, которыя, повидимому, говорятъ совсѣмъ иное. Напримѣръ, Писаніе говоритъ, что «кромѣ церкви нѣтъ спасенія», и такимъ образомъ, повидимому, нужно говорить о церкви, а не о вѣрѣ. Но, по словамъ Денисова, нужно знать, что такое есть церковь. Златоустъ говоритъ, что «церковь есть не стѣны и покровъ, но вѣра и житіе». Значитъ, по толкованію Денисова, подъ церковью нужно разумѣть внутренній признакъ — вѣру,—внѣшній храмъ не есть истинная церковь. Отсюда Денисовъ заключалъ, что «съ вѣрою правою, и добрымъ житіемъ, во всяко время и мѣсто всякому есть спасеніе». Такимъ образомъ, уклонившись отъ понятія о церкви, и заводя рѣчь о внѣшнемъ храмѣ, Денисовъ далѣе приводилъ примѣры, къ вопросу о церкви совсѣмъ не относящіеся. Напримѣръ, жидовскіе архіереи и въ храмѣ собирались по распятіи Христа, но не были услышаны Богомъ, котораго оскорбили; а Антоній Римлянинъ былъ и «безхрамный обитатель», но на камнѣ прибылъ въ Новгородъ по водѣ. «Тако,—говорилъ Денисовъ,—вѣра славящихъ ю прославляетъ; тако уничижающихъ тую безчестныхъ творитъ». Отсюда Андрей Денисовъ дѣлалъ общій выводъ, что и безпоповцы, напримѣръ—насельники Выговской пустыни, соблюдая «вѣру», по его мнѣнію, правую, идутъ «прямымъ, царскимъ, путемъ» и достигаютъ спасенія, не нуждаясь въ исканіи «церкви» [1]).

Если истинную церковь нужно видѣть въ правой вѣрѣ, то безпоповщинская община, имѣющая «правую вѣру», должна

[1]) Рукоп. Кіевской акад. № Аа. 120, лл. 133—141. Другіе списки этого „слова“ см. въ книгѣ „Споры и раздѣленія въ русскомъ расколѣ въ первой четверти XVIII вѣка“. стр. 83.

бы поступать во всемъ по указанію послѣдней, чтобы именоваться «истиною церковію». Между тѣмъ безпоповщина, какъ община обыкновенныхъ людей, была подвержена уклоненіямъ отъ правилъ вѣры и нравственности. Гдѣ же средство охранить себя отъ послѣдствій этихъ уклоненій? Церковію такое средство указывается въ таинствахъ, но у безпоповцевъ таинствъ не совершалось, а если совершалось нѣчто на подобіе таинствъ, то въ такой своеобразной обстановкѣ, которая невольно возбуждала всякія сомнѣнія. Поэтому совѣсть безпоповца не могла быть спокойна, его упованіе снова оказывалось нарушеннымъ. Отвѣчая такой наличной потребности, Денисовъ пытался вторично разъяснить вопросъ. Но ничего придумать онъ уже не могъ, какъ только сказать, что «церковь» находится теперь въ чрезвычайномъ положеніи, по существу особо бѣдственномъ, и членамъ ея остается при этомъ только просить «спасти» ихъ путями, вѣдомыми лишь ей одной.

Этому предмету Денисовъ посвятилъ «слово о невѣстѣ Христовой». Здѣсь описывается «странникъ», который «преходитъ» путь «жестокій»,—тѣмъ, что на немъ встрѣчаются и змѣи, и звѣри, и разбойники. «О, путь жестокій и печальный»,—восклицалъ странникъ, «преходя поприще пустынное»,—«о немъ же пророкъ глаголетъ: путіи его терніемъ зарастутъ». И вотъ, «въ отишіи дубравнѣ онъ узрѣ жену нѣкую, претружденну и дивну, жалостными виды умиленну, и старостію благородною цвѣтущу, яже многожалостный плачъ дѣяше, яже многоплачевное рыданіе творяше: паче сказанія языкомъ рыдаше, паче обычая человѣча стеняше, сѣдины своя терзающе, благородное лице деруще, главу пепеломъ посыпающе». Видя такое зрѣлище, странникъ обращается къ плачущей старицѣ съ вопросомъ. «О, многожалостная, благородная старице, что толико неутѣшно плачеши? Что толико многоскорбно стенеши? Рцы ми, велелѣпная мати: откуда? и кто еси? и что вина скитанія и плача твоего»? Плачущая старица отказываетъ въ отвѣтѣ, прося оставить ее наединѣ. «Иди, иди, странниче! иди путемъ своимъ, и не пытай вины плача моего! Иди и не стужай многоскорбнѣй моей утробѣ, ибо плачъ мой неизреченепъ и печаль моя несказанна есть. Итыди отъ мене и не досаждай ми! Еда и ты отъ тѣхъ еси: иже словесы мя лобызаютъ, а дѣлы раздражаютъ»? Странникъ, однако, не отходитъ: онъ стоитъ на своемъ, настойчиво прося дать ему должный отвѣтъ. Старица продолжаетъ отказывать, говоря, что «не могу отъ

плача моего престати, ниже повѣдати». Но странникъ снова продолжаетъ просить и настаивать на своемъ. Тогда старица дѣлаетъ уступку и, соглашаясь дать отвѣтъ, однако, замѣчаетъ, что «развѣ отчасти открыю ти за желаніе твое».

Именно старица сказала, что она «великаго и славнаго благородія есть», она—«невѣста пресвѣтлѣйшаго царя Христа, чада ея имѣютъ быть «безсмертніи граждане небеснаго Іерусалима». Но «скорби и болѣзни» ея «несказанны», ибо «отъ враговъ она ненавидима, и отъ своихъ презираема; отъинуду есть гонима, отъинуду стязаема; отъ страны мучительствуема, отъ другія лукавствомъ подкоповаема; оттуду разграбляема, отсюду раздираема; отвнѣ навѣтуема, отвнутрь досаждаема; отвнѣ расхищаема, отвнутрь окрадуема; отъ чуждихъ безмилостивно повлачима, и отъ своихъ безумія злослышанія сподобляема». Объ этихъ «скорбѣхъ» моихъ «я не распространяюсь,—добавляетъ старица,—ибо ты, странниче, не можешь мнѣ помочь; если что говорю, то только отчасти». Такимъ образомъ, въ судьбахъ церкви есть много, по мнѣнію Денисова, невѣдомаго, намъ не открытаго: если что знаемъ, то знаемъ лишь «отчасти». Поэтому, нечего дивиться тому положенію, въ которомъ оказалась безпоповщина, лишившись іерархіи и не имѣя таинствъ.

Къ этому старица добавляла: «Преходниче, не удивляйся необычному плачу моему, необычная познавая болѣзни, и буди внимателенъ себѣ и спасенію своему. И елико возмоглъ еси болѣзни и скорби моя разумѣти, толико потщися спострадателенъ, а не навѣтникъ мнѣ быти... Да возблюдутся же и возненавидятся всякіе безчинные обычаи и безчестныя, скверныя дѣла, богоненавистные мерзкіе грѣхи, ими же прогнѣвлямъ бываетъ всяческихъ содѣтель Господь Богъ».

Особенно нужно слѣдить за своею жизнью Выговцамъ, какъ жителямъ пустыннымъ. «По богоносныхъ отецъ гласу, вящше Богъ гнѣвается на пустынные, нежели на мірскіе грѣхи». Нужно просить «церковь» объ избавленіи отъ грѣха, и самъ Денисовъ изливается въ такомъ прошеніи. «Возстани прочее, священнѣйшая мати,—говоритъ странникъ старицѣ,—отъ скорби твоея, и утѣшися о дивнѣй славѣ твоей! Утѣши скорбь твою настоящую вѣчною свѣтлостію чадъ твоихъ, плачъ твой всежалостный—взятіемъ сыновъ твоихъ въ предивный свѣтъ всекраснаго безсмертія, болѣзни твоя—всесладчайшимъ торжествомъ служителей твоихъ въ прекраснѣй радости не-

беснѣй... Обыми многостраждущіе твои птенцы внутрь священныхъ законовъ! Напитай насъ отъ сосцу благодатныхъ твоихъ ученій! Накормляй пищею безсмертною небесныя сладости! Малоразумные научи! Слабѣйшіе утверди! Заблуждшіе собери! Раздирающіеся совокупи! Несмиренные примири! Непослушные послушанію, согрѣшающіе покаянію научи! Печальные утѣши, малодушествующіе укрѣпи! Паствы благоукрашены устави! Пастыри святопросвѣщенны упремудри! Христоименитое стадо священными уставы украси! Вся благочествующіе въ премирное небесное царство управи о Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ» [2])!

Такимъ образомъ изъ разсмотрѣнныхъ двухъ «словъ» Андрея Денисова видно, что хотя онъ и говорилъ, что въ дѣлѣ спасенія человѣка имѣетъ существенное значеніе исключительно только одна правая вѣра, но все же не могъ отрѣшиться отъ представленія, что спасеніе совершается въ церкви,—при ея помощи и чрезъ посредство ея способовъ. Но такъ какъ Выговская безпоповщинская община не имѣла церковной іерархіи и священныхъ таинствъ, т. е. была лишена существенныхъ средствъ спасенія, то Денисовъ говорилъ о бѣдственномъ состояніи церкви, изображаемой имъ подъ видомъ плачущей старицы, и о томъ, что пути спасенія, существующіе въ церкви, намъ невѣдомы, что нужно знать только одну «вѣру», которая есть неодолѣнна даже отъ «вратъ адовыхъ».

Мысль о неодолѣнности «церкви» отъ вратъ ада проводится Андреемъ Денисовымъ въ «словѣ» о «послѣднемъ времени», въ которомъ сначала раскрывается то положеніе, что въ «послѣднее время», какъ ни будетъ оно бѣдственно, Господь не оставитъ помощью своею избранныхъ своихъ. «Предречены дни скорбны спасающимся, но въ нихъ не оставлены отъ Бога, но сохраняемы будутъ». Условіемъ этого Богъ ставитъ принадлежать къ церкви, которая всегда страждетъ, особенно при кончинѣ вѣка, но никогда не была побѣждаема и

---

[2]) Рукоп. Румянцевскаго музея (Ундольскаго) № 1252, лл. 160—171; здѣсь слово имѣетъ такое надписаніе: „Плачъ церковный о грѣшникахъ, символически изъявленный". Рукоп. И. П. Б. Q. 1. 1229, лл. 553—564 и O. 1. 359, л. 71—84. Въ оглавленіи сборника это „слово" надписывается такъ: „Того же Андрея Діонисова плачевно-витіеватое слово о невѣстѣ Христовой, церкви странствующей".

не будетъ. «Солнцеодѣянная невѣста Христа—святая церковь, послѣдуя возлюбленному своему жениху, ради полученія вѣчныя свѣтлости, въ маловременныхъ вѣка сего проназначена въ страданіихъ и терпѣніихъ быти; а наипаче въ кончину времени, егда, по священному Писанію, умножатся зловѣрніи, умалятся же правовѣрніи, яже богозрительный тайнозритель во Апокалипсіи безмѣрныя тоя скорби объявилъ, яже кровоядный чермный змій не престаше ю гнати. Въ которыхъ ея скорбѣхъ свыше помощію даны крилѣ орла великаго, на нихъ же да летитъ въ пустыню. Аще и тамо испущаетъ за нею рѣку злотекущихъ враждъ, клеветъ, волненій различныхъ, да ю въ рѣцѣ потопитъ, но не оставляетъ Божій промыслъ невѣстѣ своей возлюбленнѣй съ вожделѣнными тоя чады потопленнѣй быти». Такимъ образомъ и безпоповщинская Выговская община, хотя и лишена, по зависти діавола, существенныхъ средствъ спасенія, но можетъ, по словамъ Денисова, подать своимъ членамъ надежду на это, а слѣдовательно можетъ быть названа и церковью [3]).

Такимъ образомъ, утверждая существенный признакъ истинной церкви Христовой въ правотѣ вѣры, Денисовъ въ то же время отвергалъ вѣру въ богоустановленность священной іерархіи въ церкви и церковныхъ таинствъ. Являлось прямое противорѣчіе. Отсюда и слова Евангелія о неодолѣнности церкви толковались имъ неправильно и понимались своеобразно.

Въ одномъ посланіи, неизвѣстно когда присланномъ на Выгъ, Андрей Денисовъ говорилъ, что Выговская община потому есть истинная церковь, что претерпѣваетъ гоненія,—случайный признакъ признавалъ за «христовсажденный». «Есть убо въ церковномъ благочестіи христовсажденное свойство, показующее великое особство отъ противовѣрныхъ... Златоустъ глаголетъ: церковь истинная, яже гоненія претерпѣваетъ, а не та, яже другихъ изгоняетъ. И убо тіи не обиды за свои вѣры терпятъ, но обижаютъ; правовѣрніи же не обижаютъ за вѣру, но обиды терпятъ. И эти убо не гонимы, но гонятъ; сіи же не гонятъ, но гоненія страждутъ». Отсюда Денисовъ дѣлаетъ такой выводъ: «узримъ умными очима свѣтлость матери церкви, во Христа облеченныя, и сболѣзнуемъ

[3]) Рукоп. Румянцевскаго музея № 2555, лл. 174 об.—182.

жалостнѣ болѣзнемъ ея... Яра зима, но сладокъ рай; болѣзненно страданіе, но блаженно воспріятіе... Благодарствуемъ промыслъ Божій, полезная намъ всѣмъ силы устрояющій» [4]).

Пока рѣчь не касалась жизненныхъ вопросовъ, можно было говорить, что церковью называется вѣра, что въ іерархіи и таинствахъ церковныхъ неизбѣжной нужды нѣтъ, но какъ скоро жизненные вопросы явно выступали, фальшь толкованія Андрея Денисова о церкви обнаруживалась съ полною очевидностью. Такимъ жизненнымъ вопросомъ былъ, напримѣръ, вопросъ о бракѣ. Совершать бракъ въ безпоповщинѣ было некому, такъ какъ священства у безпоповцевъ не было, но нужда въ бракѣ чувствовалась сильно, заявляя протестъ противъ безпоповщинскихъ требованій вездѣ и разнообразно. Отсюда мы видимъ длинныя препирательства въ расколѣ о бракѣ. Такъ, выговцы ведутъ упорную полемику съ федосѣевцами, строго осуждаютъ поповцевъ, даютъ правила для насельниковъ самой Выговской пустыни. Однако, эта полемика и эти постановленія не приводили къ успокоенію, и прежде всего въ самой пустыни. Тогда Андрей Денисовъ рѣшился воздѣйствовать на насельниковъ своей общины чрезъ особое «слово». Оно написано на текстъ: «Сіи суть, иже съ женами не осквернишася, зане дѣвственницы суть: сіи суть куплени отъ людей первенцы Богу и агнцу», и все посвящено похвалѣ дѣвства, точнѣе выговцевъ, не принимавшихъ брака. Эту похвалу Денисовъ воздаетъ такимъ образомъ. Св. Златоустъ въ словѣ «О еже предста царица» говоритъ, что «свѣтлѣйшими звѣздами добродѣтелей всекраснѣйшее дѣвство, яко луна, свѣтло бѣлѣется и яко межъ испещренными птицами павлинъ многокачественно красуется. Сію,—говоритъ авторъ слова,—солнцесіятельную добродѣтель возжелѣхъ въ показательныхъ словесѣхъ—ризѣ украшену представити предъ вашими,—о, боголюбезное, христоневѣстное сочлененіе!—очесы... Нынѣ всекраснѣйшая царица—дѣвство въ сихъ показательныхъ словесѣхъ приводится отъ пасъ, грубыхъ, посредѣ вашего дѣвическаго собора: солнцесіяющіе лучи своя на вся вы озаряющее, вся вы вѣчною славою вѣнчающее, благодат-

---

[4]) Рукоп. Румянцевскаго музея № 2555, лл. 159 об.—162 обор.

ною сладостію питающее, въ небесной невѣстникъ на безсмертную свѣтлость любители своя вземлющее. Пріидите на вселюбезнѣйшее видѣніе, стецытеся на всесладчайшее мvроюханіе, насладитеся всекраснѣйшія доброты, напитайтеся всесіяющей славы... Вся причетники церковные дѣвство вчиняетъ олтарю служащіе, жертву къ Богу за вся приносящіе... О чемъ псалмопѣвецъ провозглашаетъ: посредѣ дѣвъ тимпанницъ въ церквахъ благословите Господа... Не дивно ли же оно: еже царю Христу въ невѣсты дѣвицы вчиняются, по оному же псалмопѣвцу: приведутся, рече, царю дѣвы вслѣдъ ея и искренняя ея приведутся ему... Ей, и сіе превосхожденіе вельми дивно. Не меньше сихъ дивнѣйше, еже провидѣвъ богословный тайнозритель, рече: гласъ съ небесе, яко гласъ водъ многъ, яко гласъ грома велика... и никто можаше навыкнути пѣсни, токмо сіи сто и четыредесять и четыре тысящи... иже суть съ женами не осквернишася, зане дѣвственницы суть». Къ этимъ словамъ Денисовъ еще прибавлялъ, что «убійцамъ и блудъ творящимъ часть во езерѣ, горящемъ огнемъ и жупеломъ», какъ сказано въ Апокалипсисѣ; «се дѣвство убиваетъ злобу, пожигаетъ демоны, отгоняетъ страсти, волны похотей уставляетъ, въ благодатномъ мирѣ умъ управляетъ... въ жизни сей дѣвственники прославляетъ, въ смерти тѣлеса нетлѣніемъ просвѣщаетъ, въ будущей жизни преестественнѣй вѣчной славѣ сподоблѣваетъ».

Правда, всѣ добродѣтели велики, однако нѣтъ между ними выше дѣвства. «Велика любовь, по-реченію апостольскому: пребываяй въ любви, въ Бозѣ пребываетъ. Велико есть милосердіе, по словеси Спасову: блажени милостивіи, яко тіи помиловани будутъ. Велики и прочія добродѣтели. Но егда лишены будутъ дѣвства, будутъ лишени чистоты, осквернятся каломъ нечистоты, непотребни являются, изгоняется таковый отъ церкви, отлучается святыни, изобщается отъ сочленія: аще, рече апостолъ, братъ именуемъ блудникъ будетъ, ниже ясти съ нимъ. Дѣвственная же свѣтлость превозвышается надъ всѣми, превземлется надъ прочими добродѣтельми; въ церкви воюющей достоинствомъ превосходитъ, въ ликующей церкви вышеестественно за агнцемъ Христомъ дерзаетъ».

Если сравнить съ дѣвствомъ бракъ, то первое несомнѣнно превосходитъ второй. «Церковію освященный бракъ пріемлется и ложе считается не скверно. Но егда дѣвство съ симъ сравниши: превосходитъ добротою своею, яко дражайшіе ка-

меніе другіе; яко злато прочіе металлы; яко солнце прочія звѣзды, по священному апостольскому гласу: не оженивыйся печется, како угодити Богу, оженивыйжеся — како угодити женѣ. Кое превосходящее разнство межъ Богомъ и женою?! Какое величайшее разстояніе межъ угожденіемъ Богу и угожденіемъ женѣ»!

Вообще «прекраснѣйшее дѣвство есть шипокъ многоцвѣтущій, благоуханный, сладкоароматный, многою красотою сіяющій, многую сладость источающій, весь же терніемъ острымъ окруженный, жесточайшимъ каменіемъ обложенный... Сею прекрасною прекрасный Іосифъ украшенъ: лучше изволи въ темницѣ озлобитися, нежели сквернами осквернитися... Симъ просвѣщена свѣтомъ честолюбная Сусанна: лучше изволи отъ старцевъ оклеветаема быти и смерти предатися, нежели сквернами ихъ чистоту свою осквернити... Сего святѣйшаго дѣвства свѣтомъ освѣтися священная дѣва Устина: въ постѣ и молитвахъ силою крестною вооружившеся, преодолѣ волхвованія Кипріанова... Ея же чистоту великій Григорій Богословъ, похваляя, описуетъ, глаголя: невѣста Христова присная, доброта щадимая, образъ одушевленъ, возложеніе некрадомо, храмъ непроходимъ, вертоградъ заключенъ, источникъ запечатлѣнъ... Утѣшайтеся о вѣчной свѣтлости дѣвства; наслаждайтеся вышеестественной прекрасности его; просвѣщайтеся небесной славы онаго; воспріимите сіе разверстыми вашими сердцы; всежеланно срящите прекраснѣйшую царицу — дѣвство» [5]).

Такимъ образомъ, какъ видимъ, для оправданія безповщинскаго ученія о безбрачіи Андрей Денисовъ пользовался совсѣмъ не подходящими доказательствами: правильность и «святость» ученія о необходимости всеобщаго безбрачія онъ обосновывалъ примѣрами изъ жизни частныхъ лицъ, и притомъ лицъ принадлежавшихъ къ Христовой церкви, въ которой такого ученія о всеобщемъ безбрачіи не существовало. Кромѣ того, что̀ восхвалялъ въ своемъ «словѣ» Андрей Денисовъ: безпоповщинское у ч е н і е о всеобщемъ безбрачіи? или дѣвственность л и ц ъ, принадлежавшихъ къ безпоповщинѣ? Повидимому, въ задачу «слова» входило и послѣднее. Но наличность фактовъ не отвѣчала такой похвалѣ, потому что

[5]) Рукоп. Хлудовской библіотеки № 268, лл. 66 об.—82 об. Ср. рукоп. Румянцевскаго музея (Ундольскаго) № 1252, лл. 171 об.—186.

жизнь Выговской пустыни и сосѣднихъ съ нею скитовъ представляла массу примѣровъ нарушенія цѣломудрія.

Какое впечатлѣніе на посторонняго зрителя производила жизнь безпоповцевъ въ Выговскихъ скитахъ, это видно изъ посланія на Выгъ извѣстнаго Стародубскаго безпоповца Ивана Алексѣева, учившаго о возможности обращаться безпоповцамъ за совершеніемъ брака въ церковь «великороссійскую». Иванъ Алексѣевъ былъ на Выгѣ въ 1728 году. Ознакомившись съ жизнью выговцевъ, онъ писалъ туда потомъ посланіе. Это посланіе не сохранилось, но о содержаніи его можно судить по отвѣтному посланію Алексѣеву со стороны Андрея Денисова, откуда видно, что на Ивана Алексѣева Выговскіе скиты произвели впечатлѣніе прямо «блудническихъ домовъ». Какъ же оправдывался Денисовъ противъ такого обвиненія?

Сначала Денисовъ выражалъ удивленіе: какъ рѣшился Алексѣевъ наносить «укоры» на такое общежитіе, какова Выговская пустынь, славная своимъ происхожденіемъ и устройствомъ? «Ты находиши лютымъ гажденіемъ на мѣсто, основанное исповѣдническими трудами; наступаешь на селеніе, собранное отеческими подвигами; наскачеши на жительство, утвержденное святописанными законами и прогрызаеши утробы святоподвижныхъ отецъ, давшихъ тебѣ свѣтъ познанія истины; біеши палицею твоея хулы и надсмѣиванія бѣдную нашу трудолюбивую братію, пріимшую тя радостными сердцами. Но не подобало бы ти, о, любезне, находити съ гордымъ фарисеомъ на плачущихъ предъ Создателемъ мытарей. Не годствовало бы ти нападати на влекущіеся по вся дни ко отцу щедротъ со обратившимся къ покаянію блуднымъ сыномъ. Не надлежало бы ти для защищенія слабости твоея поносити пребывающую во благочестіи неотступно братію». Въ чемъ же именно упрекалъ выговцевъ Иванъ Алексѣевъ? «Глаголеши о жителяхъ нашея страны,—писалъ ему въ отвѣтъ Андрей Денисовъ,—яко, воспріяша залоги тверды въ томъ, дабы съ женами не сопрягатися бракомъ, зло нѣкако душевредное изобрѣтоша: нуждъ своихъ ради женъ чужихъ или дѣвъ придержати, якобы бѣжаще дыма, паче же во огнь страстей пріидоша». Такимъ образомъ обвиненіе со стороны Ивана Алексѣева было направлено противъ развратной жизни выговцевъ. Оправдываясь въ этомъ, Денисовъ писалъ: «Или ты мниши, яко мы не вѣмы апостольскаго гласа, вѣщающаго: лучше есть женитися и посягати, нежели разжигатися; и паки: честна женитва о всемъ,

и ложе нескверно, блудникамъ же и прелюбодѣемъ судитъ Богъ; и паки: яко блудники и прелюбодѣи царствія Божія не наслѣдятъ. Сія же обоя вѣдуще, не чести брака гнушаемся, не сопряженіе мужа и жены поносимъ, подобнѣ убо и блудныя главы не вѣнчаемъ похвальными цвѣтами, ни скареднаго житія покрываемъ одѣяломъ потаки. Аще убо брака не пріемлемъ, не тайну отрѣвающе, но новинъ, просыпанныхъ отъ Никона, убѣгаемъ». Такимъ образомъ Андрей Денисовъ свидѣтельствовалъ, что выговцы не принципіально отвергаютъ бракъ, а вынуждены къ безбрачію лишь крайнею нуждою. Именно, указывая, что въ «никоніанской» церкви употребляется четвероконечный крестъ и пятиперстное благословеніе, Денисовъ говорилъ, что въ эту церковь нельзя обращаться за совершеніемъ брака, чтобы не «презрѣть древнее преданіе». Но, если мы допустимъ на время «силу» этого замѣчанія, то все же остается неразрѣшенный Денисовымъ вопросъ о томъ: почему же нѣтъ брака въ самой безпоповщинѣ? Какъ случилось то, что здѣсь стало совершеніе брака невозможнымъ? Вопросъ оставался неразрѣшеннымъ.

Затѣмъ въ оправданіе Выговской пустыни Денисовъ указывалъ на существующія въ ней опредѣленія относительно нарушителей цѣломудрія. «Виждь писанные отецъ нашихъ уставы и предѣленія, коль свято и праведно запрещающія юнымъ съ юными не соводворятися, тако же дѣвственное и вдовственное цѣломудріе хранити; яко за несогласіе съ древлецерковнымъ благочестіемъ къ бракосочетанію не совокупляятися; впадшимъ же кому въ тину любодѣянія коликая словеса прещенія, коликая отъ соединенія отлученія, коликое на тѣло ранъ умноженіе, коликая предъ народы постыженія, коликая предъ церковію входящимъ братіи поклоненія, коликая на трапезѣ труднѣйшая до земли метанія, коликая эпитиміи въ постѣ, и молитвахъ связанія быша и бываютъ». Такія же строгія правила существовали въ Выговской пустыни и относительно «новоженовъ». «Подобнѣ и о спрягшихся въ новобракъ коликіе подвиги имѣша: отлученіе тое же, необратное же отъ тѣхъ убѣганіе, яко никогда же знаемыхъ, и непождательное тѣхъ изъ пустынныхъ селеній въ міръ изгнаніе,—недопущеніе ихъ не точію въ чій домъ знаемыхъ, но ни къ родителямъ своимъ. Обращающимся же завѣщаніе таково: яко мужъ въ отдаленное отъ жены жилище пріидетъ, или жена въ дальномъ разстояніи отъ мужа поселеніе свое возъимѣетъ».

Такимъ образомъ мы видимъ, что правила относительно нарушителей цѣломудрія въ Выговской пустыни существовали, дѣйствительно, строгія, но и на эти правила Денисовъ указывалъ совершенно напрасно, потому что къ проведенію цѣломудрія въ жизнь они не способствовали и потому какимъ нибудь оправданіемъ безпоповщинскаго ученія о безбрачіи не служили.

Потомъ говорилъ Денисовъ и о случаяхъ совмѣстнаго сожительства мужчинъ съ женщинами, имѣвшихъ мѣсто въ Выговскихъ скитахъ. Иванъ Алексѣевъ спрашивалъ выговцевъ: «почто доселѣ вы домы таковыхъ не очищаете отъ стряпухъ, не разрушаете ихъ беззаконія любимства и придержанія дѣвъ и женъ, таймичищъ такихъ лукавыхъ таящихся?» По словамъ Денисова, такія сожительства не заслуживаютъ порицанія. «Иніи убо, бѣгающе гоненія за древлеотеческое благочестіе, изшедше изъ міра, съ женами и дѣтьми своими пребываютъ, живуще вдовственное чистое житіе... Иніи же, имѣюще ближнихъ родственницъ и тѣхъ престарѣлыхъ, овіи же аще и чужихъ, но свидѣтельствованныхъ общимъ всѣхъ сосѣдствующихъ жителей окомъ, яко безпорочныхъ и уже многолѣтнихъ и могущихъ и юныхъ свирѣпство обуздати... И то кое зазираніе на таковые возложеши»? Но Иванъ Алексѣевъ такія сожительства называлъ «блудническими домами». Денисовъ, оправдываясь, писалъ: «На коихъ убо горахъ, рцы намъ, узрѣлъ еси у насъ острымъ осужденія твоего окомъ блудническіе домы? Въ кіихъ церемоніяхъ позналъ еси беззаконная любимства? Гдѣ увидѣлъ еси прелюбодѣйная таймичища, содержащія дѣвъ и женъ сонмища? Кого, исполненныхъ блуда и прелюбодѣянія, подъ кровомъ чистоты лежащихъ, обрѣлъ еси? Блудныхъ ли сыновъ сонмы? Но по вся дни къ щедрому Отцу вопіютъ: согрѣшихомъ на небо и предъ Тобою и нѣсть мы достойны нарещися сынове Твои... Блудныхъ ли женъ и дѣвъ совокупленіе? Но по вся часы, кающеся, нози Владычни слезами мыютъ». Такимъ образомъ, Денисовъ, если не отрицалъ случаевъ грѣховнаго паденія, то старался покрыть ихъ плодами ежедневнаго покаянія. И на слова Ивана Алексѣева: «домы, въ нихъ же лукавая сія тоймичища содѣваются, глаголю дѣвы и жены соводворяются, пресѣцыте пути посѣщенія сихъ нечестивыхъ любимицъ, ихъ же ради искони гнѣвъ Божій настоитъ»,—Андрей Денисовъ писалъ: «Вѣмы, о, любезне, яко на таковыя скверныя домы, аще гдѣ будутъ, на-

стоитъ искони, яко же реклъ еси, гнѣвъ Господень. Но мы на исполненіе таковыя скверны устроенныхъ домовъ не имѣемъ, и путей на любодѣйное посѣщеніе не углаждаемъ, кромѣ случающихся неминучихъ благословныхъ потребъ: яко больнаго ли кто кого посѣтитъ когда... сродніи ли другъ о другѣ попекутся когда».

Однако въ концѣ концовъ Денисовъ сознавался, что зазиранія Ивана Алексѣева были не безъ основаній. «Аще въ раи бяше преступленіе заповѣди Божія, то почто дивишися въ толикомъ народѣ нашемъ, къ тому же самовластномъ, коликому ни буди плевелу расти. Ибо доколѣ возмогаху у насъ отеческіе предѣлы, доколѣ цвѣтяше въ старческихъ сѣдинахъ мудрость цѣломудрія, не одолѣваше злоба добродѣтели,—цѣлы бяху церковніи закони, непоколебимы пребываху древлеотеческіе обычаи, всѣхъ же добродѣтелей основаніе и верхъ страхъ Божій незыблимъ стояше, и любовь другъ къ другу, яко рай Божій, выну цвѣтяше. Егда же вогнѣздися въ юныхъ мысли змій сластолюбія, и—сердца ихъ потрясе преслушаніемъ, и мысли ихъ помаза своеволіемъ, тогда начаша презиратися старчестіи сѣдины, уничтожишися спасительніи обычаи, возростоша плевелы, чистую добродѣтели пшеницу подавляющіи, надъ всѣми же сими явися лжебратій лютая сонмища. Ея же клеветами потрясошася общежительства; разоришася скиты; связашася веригами настоятельстіи нозѣ; просыпася нестерпимая гроза во всю пустыню; дебри и блата восплакаша; источники и рѣки кровавыя струи испустиша; распужено бысть Христовыхъ овецъ ревнительное стадо; того ради умолкоша отечестіи законы; испровергошася пустынные обычаи; пойдоша мнози въ пути преступленія; побѣжаша въ стези ослушанія и пріяша браки, новинами гобзующіе. Увы, нашея обиды! Возскрыпѣ пустыня младенческими колыбелями; огустѣша жительства малолѣтними отрочатами; отворишася врата новолюбивымъ священникамъ; и все старческое предводительство отъято бысть. Се же все содѣяся отъ потерянія страха Божія и любви къ искреннему своему».

Сознаваясь, что въ Выговской пустыни и въ другихъ поморскихъ скитахъ уже нѣтъ тѣхъ «порядковъ», какихъ держались насельники пустыни и скитовъ въ болѣе раннее время, Андрей Денисовъ оправдывалъ и себя, какъ предводителя такой общины, горестно взывая: «Тебе же, по законѣхъ отеческихъ добраго ревнителя, видяще, и дружнихъ недостатковъ

острозрительнаго надзирателя разумѣвающе, покорно молимъ мыслію твоею къ верху добродѣтелей разсужденія снити, и о нашемъ бѣдномъ предводительствѣ разсмотрити, ибо не можемъ ни властію обладати ряду, ни образомъ бывати стаду. И того ради послѣдуемъ Владычнѣй предусмотрительной высокой волѣ, оставльше расти пшеницу съ плевелы купно. Помнимъ же и Тайновидцу реченное Господомъ: яко время близь есть: обидяй да обидитъ еще, и скверный да сквернится еще, и праведный правду да творитъ еще, и святый да святится еще, и се гряду скоро, и мзда моя со мною воздати комуждо по дѣломъ его».

Такимъ образомъ всѣ непорядки, какіе возникали въ безпоповщинѣ изъ за вопроса о бракѣ, Андрей Денисовъ сводилъ въ концѣ концовъ къ основному тогдашнему вопросу: къ особенностямъ переживаемаго времени [6]). Эти рѣчи совсѣмъ не похожи на тѣ словоизліянія, какими ранѣе онъ восхваляхъ «дѣвство» Выговскихъ пустынниковъ. Состояніе поморскихъ скитовъ было бѣдственное и положеніе ихъ насельниковъ печальное: не торжествовать и восхвалять нужно было, какъ дѣлалъ Денисовъ ранѣе, а скорбѣть и плакать, какъ поступить онъ готовъ былъ позднѣе...

---

[6]) Рукоп. Владимірской семинаріи № 75, гл. 16. Здѣсь данный отвѣтъ Денисова надписывается такъ: „Слово отвѣщательное на возглашеніе нѣкоего мужа, желающаго малодушіе свое дружними недостатки покрыти". Кто же такой этотъ „нѣкій мужъ"? Въ рукоп. И. П. Б. О. 1. 429, лл. 185—188 обор. (ср. О. І. 443, лл. 498—501 обор.) выдержки изъ даннаго „слова" надписываются такъ: „Въ словѣ отвѣтномъ къ Ивану Алексѣеву Стародубскому". На этомъ основаніи мы считаемъ данное произведеніе отвѣтомъ на посланіе Ивану Алексѣеву Стародубскому. Косвенное подтвержденіе этого есть и въ самомъ текстѣ „Слова": такъ, въ одномъ мѣстѣ Денисовъ говоритъ тому лицу, которому отвѣчаетъ: „И симъ возбуждаемъ, отъ юга насѣверъ скоро потеклъ еси". Въ отношеніи Стародубья, гдѣ жилъ Алексѣевъ, и Выга, гдѣ жилъ Денисовъ, это выраженіе вполнѣ отвѣчаетъ. Въ другомъ мѣстѣ Денисовъ такъ выражается: „И аще въ насѣянномъ евангельскою проповѣдью вселенскомъ полѣ насѣя врагъ плевелы, ваше ли едино Стародубское поле остави, не бросивъ горсти плевеловъ"? Итакъ, мы не сомнѣваемся, что данное „Слово" писано Андреемъ Денисовымъ въ отвѣтъ Стародубскому безпоповцу Ивану Алексѣеву. Время написанія посланія нужно относить къ 1728—1730 годамъ, такъ какъ Иванъ Алексѣевъ былъ на Выгѣ въ 1728 году и конечно только въ это время ознакомился съ жизнью его обитателей, а Андрей Денисовъ умеръ въ 1730 году.

II.

Арестъ Семена Денисова.—Посланія Андрея Денисова по этому поводу.—Прошенія Семена митрополиту Іову. — Его переписка съ выговцами.—Бѣгство Семена изъ тюрьмы; посланіе по этому поводу Андрея Денисова и „слово“ самого Семена.

Важнѣйшими событіями въ жизни Выговской пустыни слѣдуетъ считать тѣ, которыя стоили выговцамъ многихъ хлопотъ и прошеній, многихъ поѣздокъ и трудовъ. Это были такого рода «бѣды», которыя иногда вызывали выговцевъ на попытки къ поголовному самоистребленію и которыя, однако, всякій разъ кончались полными удачами для выговцевъ.

Первая изъ такихъ «бѣдъ» возникла въ концѣ 1713 года и продолжалась всего болѣе 4-хъ лѣтъ. Мы разумѣемъ арестъ Семена Денисова, случившійся 10 декабря 1713 года въ Новгородѣ, когда Выговскій расколоучитель прибылъ сюда «для взятія указа» относительно переселенія выговцевъ на рѣку Чаженгу Каргопольскаго уѣзда [7]). Этотъ арестъ былъ сдѣланъ по доносу нѣкоего Семена Лыскова, бывшаго ранѣе жителемъ Выговской пустыни, который имѣлъ относительно этого «уговоръ» съ «жителемъ погоста Толвуйскаго Леонтіемъ Архиповымъ» [8]). Взятаго подъ стражу, передается въ Исторіи Выговской пустыни, немедленно привели «въ архіерейскій разрядъ на испытаніе». Митрополитомъ Новгородскимъ въ то время былъ Іовъ, изъ архимандритовъ Троице-Сергіевскихъ. Іовъ спросилъ Семена: «ты ли еси Выговской пустыни раскольникъ и учитель Семенъ Денисовъ»? Арестованный признался

---

[7]) Въ Исторіи Выговской пустыни говорится, что арестъ Семена Денисова случился „лѣта 7223, декабря 10“ (Рукоп. Кіевской академіи изъ собр. митр. Макарія № Аа. 120, гл. 33). Затѣмъ, въ прошеніи выговцевъ отъ 8 августа 1715 года императору Петру I было сказано, что Семенъ Денисовъ былъ „схваченъ“ въ „прошлыхъ 1713 и 1714 годахъ“ (*Есиповъ.* Раск. дѣла XVIII вѣка, т. I, стр. 310). Но въ болѣе раннемъ прошеніи выговцевъ Петру I — отъ 16 сентября 1714 года — прямо говорилось, что Семенъ Денисовъ „захваченъ“ 10 декабря 1713 года (Тамъ же, т. I, стр. 305).

[8]) О Семенѣ Лысковѣ говорится въ Исторіи Выговской пустыни (стр. 145), а сообщникъ Лыскова названъ по имени въ посланіи Андрея Денисова „отъ Питера въ братство“, въ которомъ сообщалось объ обстоятельствахъ ареста Семена Денисова (Рукоп. Румянцевскаго музея—Ундольскаго № 1252, лл. 216—221 обор.).

въ этомъ и сказалъ, что онъ «присланъ съ Выга за челобитьемъ, своей ради нужды, съ пашпортомъ». Митрополитъ сдѣлалъ распоряженіе «отвести Семена въ архіерейскую канцелярію, и оковати, и испытати на письмѣ, и допросныя рѣчи къ нему принести». Когда все это было исполнено, то митрополитъ, разсмотрѣвъ допросныя рѣчи Семена, «повелѣ его къ себѣ привести и нача его... увѣщевати», но Семенъ оказалъ упорство и никакой надежды на обращеніе не подавалъ. Тогда митрополитъ «взявъ Семена особь на безлюдіе, нача съ нимъ о вѣрѣ разглагольство чинити», но Семенъ опять продолжалъ «обличать неправое мудрованіе» никоніанъ. Поэтому дѣло его ареста затянулось и продолжалось болѣе четырехъ лѣтъ [9]).

Все это время выговцы находились въ большой тревогѣ, такъ какъ аресту Семена Денисова они придавали большое значеніе. Въ зависимость отъ исхода этого дѣла они ставили вопросъ о существованіи самой Выговской пустыни. Поэтому прилагали всякія старанія къ выручкѣ Семена изъ заключенія. Особенно хлопоталъ объ этомъ Выговскій архиктиторъ Андрей Денисовъ, родной братъ Семена. Всѣ четыре года Андрей былъ въ отлучкѣ съ Выга, хлопоча то въ Петербургѣ, то въ Москвѣ, и лишь временами навѣщалъ Выгъ. Но за то часто Андрей Денисовъ присылалъ сюда посланія, сообщая о положеніи ведомаго дѣла и о всѣхъ связанныхъ съ нимъ частностяхъ.

Первымъ такимъ посланіемъ можно считать написанное на текстъ изъ 34-го псалма: «Азъ же, внегда они стужаху ми, облачахся во вретище, и смиряхъ постомъ душу мою, и молитва моя въ нѣдра моя возвратится». Откуда было прислано это посланіе, неизвѣстно, но по всему видно, что оно было отвѣтомъ со стороны Андрея Денисова на извѣщеніе со стороны выговцевъ, что они ревностно возсылаютъ молитвы Богу о благополучномъ разрѣшеніи дѣла объ арестѣ Семена. «Въ боголюбнѣмъ вашемъ пустынносовокупленіи,—начиналось это посланіе,—въ благочестнѣмъ христорачительномъ сочлененіи,—боголюбивѣйшіе отцы и братіе,—со инѣми святѣйшими обычаи и сіе дивнѣйшее дѣло имѣете: его же камо отпущаете, молитвами боголюбными онаго провождаете, и кого гдѣ впадша въ напасти услышите, о семъ паки теплѣйшія

[9]) Ист. Выговской пустыни, стр. 145—147.

молитвы Богу возсылаете, паки слезные источники ко Владыцѣ источаете, паки множайшія прошенія Господеви о помощи и избавленіи воздаваете». Такъ поступали выговцы и въ данномъ случаѣ. Въ уста своего противника, т. е. митрополита Іова, Денисовъ влагаетъ такія слова: «Не попущу, рече, отъ руку моею избыти не отлучающагося старо-церковныхъ преданій, но преодолѣю вѣру того темничными озлобленіи... Не попущу слышану быти, яко избы отъ руку моею». Въ отвѣтъ на это Денисовъ характеризовалъ и поведеніе выговцевъ. «Ваше же боголюбіе противу сего, слезы къ слезамъ изливающе, молитвы къ молитвамъ прилагающе, слезнѣ вопіете: воскресни, Господи, помози намъ, избави насъ имени Твоего ради. Воздвигни силу Твою, и пріиди спасти». Почему же такъ взывали выговцы? Чѣмъ обусловливалась ихъ забота? «Велика борьба,—писалъ Денисовъ,—велико сраженіе. Оттуду обидѣти смышляти не престаютъ, отсюду Господеви со слезами восклицати не умолчеваютъ. И дѣло не о маломъ, но о великомъ благочестіи... Возста тѣлеснѣ обидѣти человѣка пустынножителя, человѣка смиренна и убога, не богатствомъ кипяща, ни кого обижающа, ни въ какомъ злотвореніи ятаго, никакими клеветами обойденнаго... Съ нимъ же и прочіе убогіе пустынножители ослезити потщася». И кто возсталъ на «пустынножителей»? «Возста человѣкъ не простый», но «многи подвизая, многи вооружая, многимъ противяся». Что же остается дѣлать выговцамъ? «Всѣ со старыми, немощнѣйшими, всѣ съ больничными и юннѣйшими, къ слезамъ слезы, къ молитвамъ молитвы, и къ посту постъ, и къ покаянію покаяніе предъ благодатію Божіею боголюбно составляти потребствуемъ». Важность и силу молитвы доказывая многими библейскими примѣрами, Денисовъ въ заключеніе писалъ, что не нужно удивляться и «бѣдамъ», какимъ подвергаемся. «Сіе убо законъ евангельскій свойство ученикомъ Христовымъ повѣдаетъ имѣти: еже гонимымъ быти, еже въ темницы вмѣтаемымъ, еже отъ всѣхъ ненавидимымъ имени Его ради» [10]).

Такимъ образомъ, переживаемую «бѣду» Андрей Денисовъ силился обратить въ пользу самихъ выговцевъ, видя въ перенесеніи ея «свойство учениковъ Христовыхъ», и тѣмъ поддержать ихъ мужество и бодрость.

---

[10]) Рукоп. Румянцевскаго музея (Ундольскаго) № 1252, лл. 206—215 обор. ср. рукоп. И. П. Б. Q. XVII, 201, лл. 95 об.—104.

Второе посланіе Андрея Денисова было прислано на Выгъ изъ Петербурга. Оно писано на текстъ 37 псалма: «Оружіе извлекоша грѣшницы, напрягоша лукъ свой сострѣляти убога и нища, заклати правые сердцемъ; оружіе ихъ внидетъ въ сердца ихъ и луцы ихъ сокрушатся». Такими словами Андрей Денисовъ начиналъ свое посланіе потому, что извѣщалъ въ немъ выговцевъ о «бѣдѣ», постигшей виновника ареста Семена Денисова. «Нынѣ очи наши видятъ, яже вашему боголюбію,—о, священное совокупленіе,—повѣдати усердствуемъ». Леонтій Архиповъ, донесшій властямъ на Семена Денисова, началъ предаваться грабительству и «не удоволився въ Новѣградѣ тако злодѣя, и въ царственномъ семъ градѣ» Петербургѣ «таковая дерзну: подговоря нѣкоихъ, Тита Захарьева ограби, и на нихъ грозя много и неукротимо рыкая». За это онъ «праведнѣ пойманъ бысть, и приведенъ въ судебную палату, посаженъ же и прикованъ, по краткомъ спросѣ, въ седьмипудовую цѣпь, ею же сляченъ, лежаше». Такимъ образомъ, и этотъ фактъ ареста Леонтія Архипова Андрей Денисовъ истолковывалъ въ свою пользу. Подкрѣпленіе такому истолкованію онъ находилъ въ словахъ даже «приказныхъ судебной палаты», Андреемъ, очевидно, сильно задобренныхъ. «Нѣкій приказный,—говоритъ онъ,—аки посланный обличитель, сляченному рече: видѣши ли, какъ Богъ неповинную кровь тебѣ отмщаетъ? Что вамъ зло сдѣлалъ, или иному кому, Семенъ Денисьевичъ, его же вы на мучительство предали? Самъ нынѣ терпи и почивай. Каково терпѣть?» «Приказніи» будто бы совѣтывали даже Андрею Денисову «подать прошеніе», въ которомъ было бы указано, какъ «неповинно» Леонтій Архиповъ «предалъ» Семена Денисова, «еже бо ему, Леонтію, тягчайше было истязаніе». Но Денисовъ, по его словамъ, отъ этого отказался. Въ заключеніе Денисовъ просилъ выговцевъ помолиться объ обращеніи къ благочестію предателей Семена Денисова. «Вы же, красное церковное сочленіе, прелюбезное христопокорное братоводительство, понеже ваши слезы и молитвы христораднѣ страждущимъ помогаютъ и ратующіе попаляютъ, помолитеся и о ихъ обращеніи: да въ чувство своего заблужденія пріидутъ и къ покаянію притекутъ». При этомъ Денисовъ говорилъ и о всѣхъ выговцахъ, утѣшая ихъ такими словами: «Аще же и въ страданіи есмы, но благодаримъ Бога, яко идемъ не по стезямъ» предателей Семена, «но евангельски, христораднѣ и за благочестіе, по ре-

ченію Господню: аще кто исповѣсть мя предъ человѣка, исповѣмъ его и Азъ предъ Отцемъ моимъ небеснымъ» [11]).

Въ 1714 году Іовъ ѣздилъ въ С.-Петербургъ и возилъ туда съ собою Семена Денисова. Въ Исторіи Выговской пустыни объ этомъ разсказывается такъ: «И оный митрополитъ оного Семена возивъ съ собою въ С.-Петербургъ, и представляше къ его императорскому величеству, и всяко на него наговариваше, чтобъ къ мученію, или какъ бы его императорское величество на гнѣвъ подвигнути на оную Выговскую пустыню. Онъ же, императорское величество, взявъ онаго Симеона предъ себе, и испытавъ истиха на словахъ, и поговори мало, ни его отпустити, ни испытати жестоко не повелѣ; такожде и митрополиту не повелѣ, оставилъ его тако; многіе же господа заступаша о освобожденіи, но не свободися собою; и оный митрополитъ свезе его назадъ съ собою въ Новгородъ и держа его при себѣ, за караулами, до своей смерти» [12]). По поводу этой поѣздки митрополита Іова въ столицу Андрей Денисовъ писалъ «отъ Питера въ братство» особое посланіе, въ которомъ увѣдомлялъ, что эта поѣздка кончилась ничѣмъ. «Міръ возрадуется, вы же восплачете: тако въ сей жизни подражателемъ евангельскимъ Спасъ предрече, яже премудрыми своими всестроительными судьбами въ скорбѣхъ очищая, въ слезолитіихъ убѣляя, въ напастѣхъ просвѣщая, въ терпѣніи вѣчной свѣтлости сподоблевая. Откуду и рать есть житіе, се святыя книги прорекоша,—не точію съ плотію, съ діаволомъ, съ грѣхомъ, но человѣки гонити и навѣтовати за благочестіе съ дмящимися. Дивна же сія брань и многаго чуда исполнена, аще и скорбію боголюбезныхъ и братолюбительныхъ сердецъ помазана». О какой же «брани» говорилъ Денисовъ и чѣмъ она «дивна»? Онъ говорилъ о борьбѣ раскола съ «никоніанствомъ» и дивился отвѣтамъ со стороны раскола, представителемъ котораго въ данномъ случаѣ былъ его родной братъ. «Возстали на человѣка, иже отъ младенства лобызающаго пустыню, иже въ древнемъ святыхъ отецъ благочестіи, согласно со святыми, пребывающаго... Но что нашъ доблій, многажды чрезъ письма и словеса, къ прочимъ словесѣмъ глаголаша? Что творите, о, архіерею? не увѣ-

[11]) Рукоп. Румянцевскаго музея (Ундольскаго) № 1252, лл. 216—221 обор. Въ началѣ, на полѣ, здѣсь есть приписка: „Отъ Питера въ братство“.

[12]) Исторія Выговской пустыни, стр. 148.

щавъ, принуждаете; извѣстно не показавъ, приневоливасте. Или велите мнѣ солгати и не истинну вѣру извѣщати»? Осуществляя эти слова на дѣлѣ, Семенъ, по словамъ Андрея, подалъ Іову «письмо», въ которомъ правильность «древняго благочестія» доказывалъ, «въ пяти статьяхъ». Отвѣта на эти «статьи» со стороны Іова, по словамъ Андрея, не послѣдовало. Вотъ послѣ этого-то «изволеніемъ Божіимъ, отъ начальниковъ указомъ, къ суду приказанъ въ царствующій градъ... Бысть же и самому архіерею пріѣздъ». Іовъ повезъ изъ Новгорода въ Петербургъ и Семена Денисова. Дорогою «аще и свободнѣе Новгородскаго держася, обаче возстаніе люто отъ архіерея, люто прещеніе, грозы безмилостивны». Такимъ образомъ, какъ видно изъ свидѣтельства самого Андрея Денисова, Іовъ возилъ Семена Денисова въ Петербургъ не по собственной иниціативѣ, а по приказанію «господоначальствующихъ», и кончилась эта поѣздка, по словамъ Андрея, улучшеніемъ положенія Семена. «Положи Богъ самому государю юзника свидѣтельствовати, и по разглагольствіи никоея ярости, ниже кое прещеніе смиреннѣйшему государь учини. Но и послѣди на желаніе мученія архіерейское и прочихъ государь возрази и отказа, и отпущена отъ своего величества учини, и вины на немъ быти никакой не оказа... а отъ архіерея увѣряти воли не отъя». 25 мая Іовъ уѣхалъ изъ Петербурга въ Новгородъ, захватилъ съ собою и узника, Семена Денисова. Свидѣтельствуя объ этомъ, Андрей Денисовъ спрашивалъ: «что конецъ тризнищу сему будетъ?.. О, владыко! Оскудѣ человѣческая защита: да не оскудѣетъ Твоя всемогущая помощь. Ослабѣ начальническое нищаго, раба Твоего, положеніе: да не оставитъ его всехранительное, всемилостивое Твое призрѣніе. Ей, владыко! ей, человѣколюбче! помози страдательнѣ борющемуся, единому съ безчисленными, нищему съ великобогатыми, странному съ великозаступными, юнобезлобивому съ обетшалыми въ лукавствѣ, связанному со связующими». Въ заключеніе Андрей Денисовъ утѣшалъ насельниковъ Выга, совѣтуя не печалиться чрезъ мѣру. «Вонмемъ, яко аще и плѣненъ нашъ любезнѣйшій, но въ церкви стоя со святыми, единогласно проповѣдуя; не отлученъ отъ стада, но за стадо боряся; не ухваченъ отъ церкви, но за церковь подвизаяся; не отрѣзанъ отъ церковныхъ удъ, но стражда за вся церковные уды, возражая клеветы, пресѣкая коварныя плетенія, образомъ, словомъ, житіемъ, прослытіемъ являя богородное хри-

сторадныхъ людей свойство». Отсюда Денисовъ заключалъ, что узникъ «не оставленъ еще отъ Бога, но всемощною Его помощію въ злодышущихъ рукахъ всюду помогаемъ и сохраняемъ». Поэтому «сими молитвъ поможеньми помощи страждущему,—о, церковное благосовѣтіе!—потщитеся, попросите неослабно отъ Господа со слезами помощи укрѣпленія и избавленія за вся ны напаствуемому... Помяните, яко общій нашъ удъ о общемъ благочестіи за всѣхъ истязуется. Помяните, яко на вся злохитры клеветы за вся ны единъ отвѣтствуетъ. Уразумѣйте, аще бы подъ царскій гнѣвъ за его коварствы привели всѣхъ ны воспалити, яростію возшумѣли бы. Помыслите, аще едину свѣщу сію погасятъ, вся ны помрачити потекутъ; аще вѣтвь сію отломятъ, все древо исторгнути возгордятъ; аще око сіе избодутъ, на все тѣло яко побѣдители возъярятся... О томъ къ вашему боголюбію отъ заключенія вопіетъ, всѣхъ васъ молитъ, и ко всѣмъ припадаетъ, и всѣмъ прощеніе посылаетъ» [13]). Такое великое значеніе придавалъ Андрей Денисовъ исходу дѣла объ арестѣ Семена Денисова!..

Въ то время, когда Андрей Денисовъ прилагалъ всѣ старанія, добиваясь освобожденія арестованнаго своего брата, послѣдній и самъ дѣятельно заботился о томъ же [14]). Авторъ исторіи Выговской пустыни говоритъ, что «оной Симеонъ написа митрополиту на письмѣ тетрадки: о крестѣ, и о крестномъ знаменіи, и о сугубомъ аллилуіа, и о имени Ісусовѣ, и о прочихъ премѣнахъ, внесенныхъ Никономъ въ Россійскую церковь, такожде и о вѣрѣ крѣпкія свидѣтельства, за что оный стоитъ, и посла къ митрополиту, дабы ему противъ того дали отвѣтствіе ясное отъ Божественнаго писанія. Оный же митро-

---

[13]) Рукоп. Румянцевскаго музея (Ундольскаго) № 1252, лл. 92 об.—100

[14]) Въ исторіи Выговской пустыни порядокъ событій времени ареста Семена Денисова передается такъ: а) сначала Семенъ, по арестѣ, былъ „посаженъ въ темницу, именемъ Орлову“; б) затѣмъ „Симеонъ написа митрополиту тетрадки“; в) наконецъ, состоялась поѣздка Іова съ Семеномъ въ Петербургъ. А на самомъ дѣлѣ порядокъ этихъ событій былъ другой, какъ видно изъ прошенія выговцевъ отъ 16 сентября 1714 года императору Петру I. Именно, прежде состоялась поѣздка въ Петербургъ, а, по возвращеніи оттуда въ Новгородъ, митрополитъ „немилостиво засадиша“ Семена, „яко злодѣя, въ жестокую Орловскую темницу“ (*Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, 1, стр. 305). И прошенія Іову „на письмѣ“ послѣдовали со стороны Семена также ранѣе поѣздки въ Петербургъ.

политъ, принявъ и разсмотрѣвъ, хотя отвѣтствіе сотворити. И повелѣ гречину философу Лихудіевыхъ отвѣтствіе творити. Точію сіе ничто не сотворилося,—дати противъ того свидѣтельствъ не откуду, и не даша» [15]). Мы имѣемъ три посланія Семена Денисова на имя митрополита Іова, изъ которыхъ можно видѣть и то, приблизительно когда они были писаны.

Въ первомъ «прошеніи» Семенъ Денисовъ старался показать, что арестъ, учиненный надъ нимъ, есть дѣло произвола и не отвѣчаетъ ученію христіанскому, на что долженъ бы обратить вниманіе митр. Іовъ, какъ пастырь христіанскаго стада. «И добрѣ самовластнаго Богъ созда человѣка, и самовластіе же саномъ почти и, еже самовластнѣ и доброхотнѣ ему работати, и тѣмъ нехотящихъ работати тому добровольно нуждею не привлекаетъ. Но вольную волю всѣмъ даде: еллиномъ, и жидовомъ, и еретикомъ, и христіаномъ, правовѣрнымъ и грѣшнымъ, по произволенію когождо на путь спасенія призывая». Очевидно, считая обращеніе къ вѣрѣ дѣломъ свободной воли человѣка, Семенъ исключалъ не только всякія принужденія, но и настойчивыя увѣщанія. Заявляя о своихъ раскольническихъ убѣжденіяхъ, онъ обѣщалъ представить и подробный перечень «новопреданій» Никона, на которыя указывалъ расколъ, и просилъ дать ему на это только срокъ. «Количество же новопреданія Никонова вкратцѣ въ допросныхъ объявишася рѣчѣхъ, совершеннѣе же, аще благоволиши увѣщати, сроку на седмицу благоволи подати ми,—отвсюду свободу, да въ свободности безъ препятія бывъ, возмогу добрѣйше описати твоему архипастырству, яже вкратцѣ предложихъ въ допросныхъ рѣчѣхъ».

Мы считаемъ данное прошеніе раннѣйшимъ, точнѣе: первымъ потому, что оно было писано, очевидно, вскорѣ послѣ ареста Семена, когда только еще прошли первые допросы арестованнаго и когда онъ, не ожидая долговременнаго заключенія, находилъ нужнымъ просить себѣ «срокъ»,—всего лишь одну «седмицу» [16]).

---

[15]) Ист. Выговской пустыни, стр. 147—148.

[16]) Рукоп. И. П. Б. О. XVII. 49, лл. 1—3. Ср. рукоп. Хлудовской библіотеки № 272, лл. 479—481 и Румянцевскаго музея № 2555, лл. 141—143. Въ двухъ послѣднихъ рукописяхъ есть надпись: „Крѣпкодушнаго страдальца, господина Симеона Діонисьевича исповѣданіе вѣры и древлецерковнаго благочестія, бывши во узахъ въ Новѣ-градѣ, при митрополитѣ Іовѣ немилосердомъ". Въ концѣ всѣхъ этихъ трехъ списковъ

Второе «прошеніе» Семена Денисова митрополиту Іову, заключавшее въ себѣ доказательства и раскрытіе раскольническаго мнѣнія по вопросамъ о перстосложеніи для крестнаго знаменія и іерейскаго благословенія, о сугубой аллилуіа, о четвероконечномъ крестѣ и объ имени Іисусъ и Ісусъ,—излагало все это въ пяти «статьяхъ». Объ этомъ прошеніи упоминается въ посланіи Андрея Денисова «Отъ Питера въ братство», писанномъ послѣ поѣздки Іова съ Семеномъ Денисовымъ въ Петербургъ, состоявшейся въ маѣ 1714 года [17]). Въ самомъ прошеніи есть приписка, что «сицево писаніе дано исперва митрополиту Новгородскому въ 7222 году, а отъ него отвѣта не учинено. Было слышаніе въ прошедшей зимѣ: преложено оно на греческій языкъ дабы греку философу на пь удобно отвѣтъ творити, но ничтоже и отъ него бысть. Дойде въ братство декабря въ 19-й настоящаго 7223 лѣта» [18]). Въ этомъ прошеніи Семенъ Денисовъ «объявлялъ» причину своего отдѣленія отъ православной церкви и говорилъ, что пишетъ по повелѣнію митрополита. Въ заключеніе Денисовъ извинялся: «Елико въ семъ писаніи писательные доводы въ рѣчѣхъ премѣнишася, сократишася и инако рекошася, разуму цѣлу пребывающу, молю милостивнѣ о сихъ, за неимѣніе книгъ, милостивно прощеніе даровати: забвеніе бо, рекоша, надъ всѣми хвалится». Вмѣстѣ съ тѣмъ авторъ прошенія выражалъ пожеланіе, какой бы отвѣтъ онъ, проситель, желалъ получить отъ митрополита. «Противу сего моего грубописанія, аще благоволитъ велеумнѣйшее твое архипастырство возотвѣтствовати, молю: да письменнымъ сочиненіемъ сіе показати благоволиши: и вашему архіерейству се удобнѣйше, и мнѣ разумнѣйше смотрѣти,—написати прошу не силлогизмъ нѣкіихъ, ниже разсудительныхъ доводовъ утвержденія, ихъ же святіи отцы бѣгати повелѣваютъ». Такимъ образомъ, не подлежитъ сомнѣнію, что настоящее прошеніе было подано не позже первыхъ мѣсяцевъ 1714 года. И это прошеніе имѣетъ подпись:

есть подпись: „Непотребный Симеонъ Діонисьевъ, вашему архіерейству до земли кланяяся, умилительнѣ вопію: милостивый господинъ, смилуйся, пожалуй". Въ рукоп. Румянцевскаго музея № 2555, гдѣ есть всѣ три прошенія Семена Денисова митр. Іову, настоящее прошеніе стоитъ подъ № 1-мъ.

[17]) Рукоп. Румянцевскаго музея (Ундольскаго) № 1252, лл. 92об.—100.

[18]) Рукоп. Румянцевскаго музея № 2555, лл. 235—246. Ср. рукоп. И. П. Б. О. XVII. 49, лл. 4—15 обор. и Румянцевскаго музея № 35, л. 256.

«Многогрѣшный юзникъ, непотребный и недостойный Симеонъ Діонисіевъ, падъ на честнѣйшія твои архипастырстіи нозѣ, слезнѣ прошу: писанное милостивнѣ пріяти, долготерпѣливнѣ же и кротко прочести, писавшему же елей милосердія изліяти, умиленнѣ вопіющу: милостивый господинъ, смилуйся, пожалуй» [19]).

Отвѣтъ на это «прошеніе, съ разборомъ доказательствъ, въ немъ приводимыхъ, сохранился до насъ въ двухъ видахъ. Вопервыхъ, есть «Обличеніе на предложенное отъ церковнаго противника Семена Денисова письмо». Писано это «Обличеніе», если не самимъ Іовомъ, то подъ его руководствомъ, и содержитъ въ себѣ разборъ мнѣнія Денисова по вопросамъ о перстосложеніи для крестнаго знаменія и священническаго благословенія, о трегубой и сугубой аллилуіа, о формѣ креста Христова и о имени Іисусъ и Ісусъ [20]). Вовторыхъ, есть сочиненіе іеромонаха Софронія Лихуда подъ заглавіемъ: «Коллурій отъ лютой страсти очеболѣнія Капитонскаго» [21]), хранящееся нынѣ среди рукописей Румянцевскаго музея.

Третье «прошеніе» Семена митрополиту Іову было подано также до поѣздки ихъ въ С.-Петербургъ. Доказательствомъ этого служитъ слѣдующее. Семенъ Денисовъ въ данномъ прошеніи упоминаетъ о какой-то «княжицѣ, присланной» ему Іовомъ для вразумленія и говоритъ, что, «силлогизмы» ея онъ, Семенъ, «мимотеченіемъ преходитъ». Въ посланіи Андрея Денисова «отъ Питера въ братство» говорится, что для вразумленія Семена Іовъ присылалъ «книгу Димитрія

---

[19]) Рукоп. И. П. Б. О. I. 351, лл. 262—287. Ср. рукоп. И. П. Б. О. XVII. 49, лл. 4—15 обор.; О. XVII, 51, лл. 12 — 20; О. 1. 415, лл. 1—14; Хлудовской библіотеки № 272, лл. 481—491; Румянцевскаго музея № 35, лл. 242—256; 2555, л. 235—246. Въ послѣднемъ спискѣ настоящее прошеніе стоитъ подъ № 2-мъ.

[20]) Рукоп. Спб. академіи № А 1/220 изъ собранія Нильскаго. Въ примѣчаніи рукописи сказано: „Обличеніе сіе взято изъ рукописи, найденной между бумагами въ кладовыхъ Новгородскаго Софійскаго собора. Рукопись же содержитъ въ себѣ, на 34-хъ листахъ, современной списокъ съ дѣла объ извѣстномъ поморскомъ расколоучителѣ Семенѣ Денисовѣ, находившемся въ Новгородѣ подъ стражею. Въ ней помѣщены какъ челобитная Денисова, защищавшаго себя и свое ученіе, такъ и опроверженія онаго, составленныя, если не самимъ Новгородскимъ митрополиломъ Іовомъ, ревностнымъ поборникомъ православія, то подъ его руководствомъ. Подлинникъ хранится въ Сѵнодальномъ архивѣ".

[21]) *Филаретъ* архіепископъ. Обзоръ духовной литературы, кн. I, стр 251. М. 1859.—*Викторовъ*. Собраніе рукоп. Бѣляева, стр. 22, № 39, М. 1881.

Ростовскаго», очевидно извѣстное противораскольническое сочиненіе «Розыскъ», причемъ также называетъ эту книгу «сложеніемъ со лжеклеветами». А это посланіе Андрея Денисова было писано вскорѣ послѣ 25 мая 1714 года [22]). Очевидно, и Семенъ Денисовъ писалъ свое третье прошеніе ранѣе этого времени. Да и охота подавать подобныя прошенія держалась у Семена Денисова только до поѣздки его въ Петербургъ, послѣ чего она совсѣмъ уже отпала. Въ данномъ «прошеніи» впервые было высказано Выговское оправданіе безпоповщины временемъ переживаемой «нужды», то оправданіе, которое потомъ подробнѣе было раскрыто въ извѣстныхъ «Поморскихъ отвѣтахъ» и которое въ обоснованіе безъіерархическаго состоянія безпоповщины приводило примѣры изъ исторіи частныхъ церквей древняго времени. «Сія,—писалъ Семенъ Денисовъ,—отъ многія туги и болѣзни сердца горькослезнѣ написуя, твоему архипастырству изъявляю: Богу свыше вся надзрящу, яко не храмовъ, въ честь Богу и прибѣжище христіаномъ созданныхъ, отлучающеся; ниже архіереевъ и священства, преданнаго Богомъ въ наставленіе людямъ; ниже таинствъ церковныхъ, во освященіе спасающимся самимъ Христомъ преданныхъ; по новинъ,—сихъ бѣгающе, и оная съ новинами совершаемая пріимати сомняемся; не укоряемъ, ниже ругаемъ ихъ, но, опасающеся за клятвы древнихъ святыхъ отецъ, не пріемлемъ я. А яже по отеческому чину и уставу совершаемая—всежелательнѣ съ радостію лобызаемъ, во утвержденіе реченныхъ. Аще бы совершалися преданія чины и уставы по старопечатнымъ книгамъ, ни единъ отъ старовѣрцевъ въ своемъ упрямствѣ пребылъ, но вси съ веселіемъ вашего архіерейства стопы лобызали бы. Отсюду, изъявляется, яко не лицъ, но новинъ; ниже вещи, но новодѣйствія бѣгающе, верхи горъ постигохомъ, своя души чисты желающе представити Христу». И это прошеніе имѣло подпись: «Многогрѣшный, непотребный юзникъ, неключимый Семеонъ Діонисіевъ, падъ къ архипастырскимъ твоимъ ногамъ, всеусерднѣ прошу и многоплачевнѣ отъ души вопію: милостивый, великій господинъ, смилуйся, пожалуй [23]).

---

[22]) Рукоп. Румянцевскаго музея (Ундольскаго) № 1252, лл. 92 об.—100.

[23]) Рукоп. И. П. Б. Q. XVII. 201, лл. 92—95 об. Ср. рукоп. Румянцевскаго музея № 2555, лл. 154 об.—157. Въ послѣдней это прошеніе стоитъ подъ N—мъ третьимъ.

Подавая прошенія митр. Іову, Семенъ Денисовъ находился въ перепискѣ и съ выговцами, особенно въ первое время. Мы имѣемъ два посланія съ Выга въ Новгородъ и четыре изъ Новгорода на Выгъ.

Раннѣйшимъ посланіемъ Семена Денисова слѣдуетъ считать, повидимому, то, въ которомъ онъ совѣтовалъ «не печаловать» о немъ «выше мѣры», надѣясь на «скорое освобожденіе»: очевидно, времени послѣ ареста прошло еще немного и убѣдиться въ непреклонности митрополита Іова арестованный еще не успѣлъ. Денисовъ писалъ выговцамъ, какъ онъ разсуждаетъ о своемъ положеніи. «Сице ли тебѣ, Владыцѣ нашему и Богу, изволися, да служащіе твоимъ сиротамъ всюду вяжутся и куются? Сія ли суть безпрекословнаго послушанія воздаянія? Сія ли за труды напасти и вѣнцы»? Въ отвѣтъ на это Богъ, въ лицѣ Сына принявшій за людей крестную смерть, отвѣчаетъ вопрошающему: «Еда мои руцѣ должны бяху пригвоздитися, ваши же благими наполнятися? Еда Азъ срамоту и безчестіе терпѣти, вы же честь и славу пріобрѣтати? Не прельщайтеся: Богъ поругаемъ не бываетъ; нуждно бо царство небесное, и нуждницы восхищаютъ è». Поэтому «восхвалимъ,—говорилъ Денисовъ,—Его неизреченное милосердіе, непостижимыми судьбами въ царство небесное вводящее. Не печалуйте выше мѣры, ниже рыдайте выше устава, но помолитеся; да дастъ Богъ терпѣніе намъ своею благодатію; безъ него бо вся хрома суть» [24]).

Второе посланіе Семена было подписано «4-мъ марта», вѣроятно 1714 года. Адресовано оно было «духовнымъ настоятелемъ, отцемъ: П. П. и И. Ѳ.»; затѣмъ «пречестнѣйшимъ Д. В—чу и П. П—чу», подъ которыми нужно разумѣть очевидно, Даніила Викуловича, Выговскаго киновіарха, и Петра Прокопьевича, Выговскаго уставщика; далѣе «благоревнивымъ И. Е—чу, Т. П—чу, А. Л—чу, Л. Ѳ—чу, И. М—чу съ прочими клирики»; наконецъ—«нарядникомъ съ казначеемъ, келаремъ, плотникомъ, кузнецомъ, швецемъ, всѣмъ отъ мала до велика». Здѣсь Семенъ Денисовъ изливается въ любви и умиленіи предъ Выговскимъ «братствомъ». «Прирекy свое: аще забуду тя, святый доме, преподобное купожительство, забвены да будутъ предъ Господемъ благожеланія моя, не смѣю рещи труды; аще не помяну тя, не помянена да будетъ

[24]) Рукоп. Румянцевскаго музея № 2555, лл. 211 об.—212 об

память моя отъ Господа. Ты—свѣтъ души моей! ты—прохлажденіе печали моей! ты — утѣшеніе и сладость скорби моей! Ваша любезная и сладчайшая память самыя скорби и печали облегчаетъ ми. Но,—о, святое, равноангельское собраніе! О, преподобное, точноапостольское совокупленіе! О, преподобныхъ пустынножителей святыхъ отецъ сревнители изъ благотечницы!.. Помяните непотребнаго и худаго сожителя вашего, многогрѣшнаго Симеона, не памятующе, но паче оставляюще вся, аще кого чимъ оскорбихъ и опечалихъ, — словомъ, дѣломъ и помышленіемъ. Пролійте своя святыя слезы ко пресвятому Владыцѣ, да сотворитъ со мною, бѣднымъ и окаяннымъ, милость».

Въ заключеніе, обращаясь къ «сроднику» своему П. П—чу, очевидно—Петру Прокопьеву, Денисовъ просилъ его «не забыть многопечальныя и горькоболѣзненныя С.», очевидно—Соломоніи Денисовой, родной сестры Семена,—и затѣмъ добавлялъ, что «а яже о мнѣ, извѣститъ сладчайшій мой Л. Ѳ—чъ», очевидно Леонтій Ѳедосѣевъ, поповъ сынъ села Толвуйскаго [25]).

9-го марта Семенъ Денисовъ послалъ третье посланіе на Выгъ, адресуя его къ тѣмъ же лицамъ, къ которымъ было адресовано предыдущее посланіе. Это посланіе принесъ на Выгъ какой-то И. И—въ. Денисовъ извѣщалъ, что указъ о «взятіи» его въ Петербургъ въ Новгородѣ полученъ и 8-го марта переданъ митрополиту Іову. А «что содѣйствуется,—писалъ Семенъ,—не вѣмъ. Отъ дающаго письма вопросите, ему же пожалуйте денегъ за работу рубль, и службу ко мнѣ».

Первое посланіе съ Выга, посланное въ Новгородъ Семену Денисову, относится къ 20-му апрѣля 1714 года, какъ это видно изъ подписи въ концѣ посланія. Адресовано оно было «благочестія свѣтлому проповѣднику, и истины ясному исповѣднику, православія доброму защитнику, господину, пречестнѣйшему юзнику Христову и исповѣднику, Семену Діонисьевичу». Привѣтствовали «старцы съ братіею, старѣйшіе со юнѣйшими, здравіи съ немощными, отъ первыхъ до послѣднихъ». «По повелѣнію отецъ и братій» составилъ это посланіе недостойный уставщикъ», т. е. Петръ Прокопьевъ. «Написася 7222, апрѣля въ 20 день». Посланіе посвящено восхваленію Семена и прославленію его «подвига». Начиналось

[25]) Рукоп. Румянцевскаго музея № 2555, лл. 204 об.—208.

оно утѣшеніемъ узнику. «Благій Владыка нашъ и Богъ, провѣдый достойна тя сосуда и избранна, яже пронести слово Его предъ владыки и князи міра сего, попусти яту быти тебѣ руками злодѣйственныхъ, завистію древняго нашего навѣтника, чрезъ онаго сосуды, — увы намъ! — на тя изліявшеюся... Чрезъ своя сосуды во своя нѣдра, — увы, намъ! — ухвати. И сладчайшее наше зрѣніе отъ очію скры. И многовѣщанный, сладкоглаголивый языкъ о насъ умолче, многовѣшавшій намъ благая и полезная... О, въ коликія печали впадохомъ! О, коликія скорби насъ постигоша! О, коликими копіи прободается наша утроба!.. Егда помыслимъ, и кромѣ сихъ скорбей великихъ, въ безпрестанныхъ немощѣхъ и болѣзнѣхъ съ нами тя живуща прежде, нынѣ же въ толикія скорби впадша и толикими озлобленьми содержима и за всѣхъ насъ страждуща,—каковыми лютыми болѣзньми уязвляемся, каковыми изостренными жалы прободаемся». Въ посланіи писавшіе говорили, что они получили посланіе отъ Семена и теперь благодарятъ за него и цѣлуютъ его узы темничныя. «Егда же къ намъ. недостойнымъ. принесеся честная епистолія твоя, святою твоею десницею начертанная, въ самый спасительный тайныя вечери четвертокъ и Благовѣщенія Пречистой Богоматери радостный день, и яко съ небеси къ намъ посланную пріемше: о, коликими распаленіи сердечными лобызавше, и печальными и радостными слезами покропивше.. Блажимъ твоя узы святыя, яже Христа ради носиши на себѣ. Цѣлуемъ твоя вериги, яже Господняго ради креста обложенныя тебѣ. Хвалимъ твоя скорьби, яже церкви ради подъемлеши... О, блаженныхъ узъ твоихъ, честнѣйшихъ царскихъ діадемъ, свѣтлѣйшихъ монаршескихъ багряницъ! Сихъ юзъ ангели говѣютъ; сія юзы архангели почитаютъ; симъ юзамъ вси святіи радуются!.. Точію мужайся и крѣпись нынѣ, рабе Божій, и крѣпко терпи понесенныя ти бѣды... даже до крови, и ранъ, и самыя смерти подвизайся, подвижниче... Да не возрадуются врази наши, ни да посмѣются ненавидящіе насъ смѣхомъ послѣднимъ». Въ заключеніе писавшіе просили вспомнить на молитвѣ и о нихъ, скорбящихъ, и не забыть ихъ своими письмами. «Помяни насъ, недостойныхъ и умиленныхъ. Помяни, молимся, оплакующихъ твое разлученіе и любящихъ тя... Потщися посѣщати насъ, недостойныхъ, своими богомудрыми писаньми» [26]).

[26]) Рукоп. Румянцевскаго музея № 2555, лл. 213—218.

25 мая 1714 года митрополитъ Іовъ выѣхалъ съ Семеномъ Денисовымъ изъ Петербурга и, по возвращеніи въ Новгородъ, «засадилъ» арестованнаго, «яко злодѣя въ жестокую Орловскую темницу». Такимъ образомъ положеніе узника теперь стало гораздо тяжелѣе. Что же дѣлаютъ выговцы? 16 сентября они подаютъ государю особое прошеніе, въ которомъ, указывая на обстоятельства ареста Семена Денисова и на представленіе его самому государю, просили «свободить» заключеннаго. «Якожъ Христосъ Богъ вольное словеснымъ о вѣрѣ дарова имѣть разсужденіе, тако и милосердая твоя держава не по напраснымъ навѣтамъ ихъ, но по премудро разсмотрительному своему царскому милосердію милость изліялъ беззаступному своему рабу». Однако государь тогда не освободилъ Семена. Поэтому теперь выговцы прибавляли: «и отъ таковаго безмилостивнаго нападенія не токмо онъ, посланный нашъ, томится, но и мы всѣ отъ того и отъ грозъ прещенія ихъ въ плачѣ и въ трепетѣ мнозѣ жити въ своихъ мѣстахъ боимся» [27]). Жалуясь, что расправы съ ними, раскольниками, чинятся духовными лицами самовольно, «безъ вѣдома градоначальствующихъ», выговцы разсчитывали, что поддержку въ этомъ имъ окажетъ задобренный ими управлявшій Петровскими заводами Вильямъ Геннингъ, который отъ того же 16 сентября, дѣйствительно, подалъ просьбу государю, защищая выговцевъ. «Я опасаюсь,—писалъ Геннингъ государю—отъ архіерея Новгородскаго погубленія, понеже онъ, архіерей, вѣритъ другимъ своимъ бездѣльникамъ, а не своимъ разсмотрѣніемъ управляетъ; и отъ нихъ нынѣ въ заключеніи сидитъ у архіерея Семенъ Денисовъ, который въ сыску рудъ былъ годенъ, и предъ другими радѣтеленъ въ заводской работѣ... И о тѣхъ ихъ нуждахъ понужденъ я послать до вашего величества ихъ, пустынножителей, челобитную: пожалуй, прикажи архіерею его освободить изъ-за караула, и отъ твоихъ, государевыхъ, заводскихъ дѣлъ не трогать и не ловить, дабы въ ономъ помѣшательства не было» [28]).

Однако ни это прошеніе выговцевъ, ни защита ихъ Геннингомъ никакого успѣха не имѣли. Тогда выговцы рѣшились пуститься на хитрость. Приблизительно чрезъ годъ послѣ перваго своего прошенія, именно 8-го августа 1715 года они

---

[27]) *Есиповъ.* Раск. дѣла XVIII вѣка, I, стр. 304—307.
[28]) Тамъ же, I, стр. 303—304.

подали государю новое прошеніе, въ которомъ просили «свободить» Семена потому, что онъ, Семенъ, «увѣдалъ отъ человѣка, который подлинно, сказываетъ, знаетъ руды златую и серебряную, и мѣста тыя,—одна, серебряная, у онаго опытована,—а собою той не смѣетъ доносить» [29]). Зная, что государь сильно нуждается въ «золотѣ» и «серебрѣ», выговцы разсчитывали хоть этимъ путемъ выманить свободу Семену Денисову. Но успѣха не имѣла и эта просьба.

Вѣроятно, и сноситься съ Семеномъ Денисовымъ, послѣ заключенія его въ «Орловскую темницу», стало гораздо труднѣе. По крайней мѣрѣ мы имѣемъ только два обмѣнныхъ посланія этого времени: одно со стороны Выга и одно изъ Новгорода отъ Семена.

Въ Выговскомъ посланіи «заключеніе» Семена называется, «долговременнымъ», «оземствіе» его «многомѣсячнымъ». Есть даже такое вѣраженіе: «пріими маловременную *смерть* за побѣдное церковное знамя». Въ прошеніи выговцевъ императору Петру I, поданномъ 8-го августа 1715 года, также говорится: «Нынѣ, слышно, на смертное томленіе осуждается Семенъ». Поэтому выраженіе въ концѣ даннаго посланія: «августа въ послѣднихъ числѣхъ», указывающее, когда писано посланіе, относится, вѣроятно, къ 1715 году. Въ данномъ посланіи содержится увѣщаніе Семену твердо держаться раскола, не обращая вниманія на наказаніе. «Возмогай и укрѣпляйся, подвижниче и воине царя Христа, разсѣцай мечемъ—Божіимъ глаголомъ темномудрыхъ суемудренная велѣнія, и растерзай паучинотканія лукавыхъ ухищреній. Стой и подвизайся, доблемудренне, въ лютый сей день настоящаго вѣка, да по скончаніи его отъ подвигоположника вѣнецъ неувѣдаемый воспріимеши. Не убойся возстанія многихъ враговъ, и лютости ихъ, и свирѣпства не устрашайся, ратоборче Христовъ. Постражди за божественное имя Его. Пріими маловременную смерть за побѣдное церковное знамя... Рабе Христовъ, подвизайся и крѣпися: и юзы, и раны, и муки, и гладъ, и всякую нужду, конечное же—и смерть съ любовію пріемли Христа ради и вѣчныя ради благія надежды» [30]).

Повидимому, въ «Орловской темницѣ» было написано и посланіе на Выгъ отъ Семена Денисова, извѣстное нынѣ намъ.

---

[29]) Тамъ же, I, стр. 310—311.

[30]) Рукоп. Румянцевскаго музея № 2555, лл. 218—220 обор.

Такъ, въ концѣ посланія, указывая на трудность своего положенія, Семенъ замѣчаетъ: «Сѣдя въ темницѣ и въ темной нощи, со свѣщею, написавъ, покланяюся непотребный и окаянный юзникъ Семенъ Діонисіевъ». Въ срединѣ посланія есть такое выраженіе: «лежитъ мое тѣло во единомъ углѣ темныя темницы». Въ этомъ посланіи Семенъ всецѣло изливается въ чувствѣ любви и преданности Выговскому общежитію. «Разлученъ есть тѣломъ отъ вашего боголюбія, но не отлученъ желаніемъ; затворенъ въ злодѣйственной темницѣ, но не затворено имамъ сердечное раченіе; связанъ по ногу узами желѣзными, но не свяваны нози пребыстраго желанія; немощенъ, плоти отягченіемъ, но силенъ вашего боголюбія памяти распаленіемъ; лежитъ мое тѣло въ одномъ углѣ темныя темницы, но не лежитъ душевное свойство... здѣ тѣломъ, у васъ же духомъ... Прощенія и отпущенія у всѣхъ и во всемъ умиленнѣ прошу: во всякихъ прираженіихъ, въ словѣ, въ дѣлѣ, и въ помышленіи, въ опечаленіи, въ противословіи: яко человѣкъ человѣчески кому согрубихъ, милостивнѣ, милостиваго ради Владыки, мнѣ окаянному отпустите... О, соборе святый! О, сонме богозванный! О, званіе богособранное! Моя пища, мое наслажденіе, снѣденія моея утробы, жалость моего сердца, остень моея души... Конечное же грубопосланія цѣлованіемъ оканчиваю: цѣлую честнѣйшіе боготрудные отцы: цѣлую благовѣйные вселюбезные настоятели; цѣлую возжелѣнные ми присные благособесѣдники; цѣлую всесладчайшее клирикъ благочиніе; цѣлую всекраснѣйшее благоутишное церковное пристанище; цѣлую праги его, освятившіеся преподобныхъ ногъ хожденіемъ; цѣлую гробы святопочившихъ благоговѣйныхъ отецъ и братій; цѣлую особно живущіе вся преподобные отцы и братію; цѣлую богоспасаемую киновію; цѣлую персть, чистыми утлаченную ногами; цѣлую прекрасную пустыню, прибѣжище спасенія отъ мірскихъ треволненій и мятежей. Цѣлованіе, со слезами и плачемъ, всѣмъ отцемъ и братіи, ближнимъ и дальнимъ». Въ заглавіи посланіе упоминаетъ «всепреподобнѣйшихъ молитвопредстоятельныхъ отцевъ, иноческими въ евангельскихъ дѣлахъ сіяющими обѣты П. П., И. Ѳ., М. С», затѣмъ «честнѣйшихъ духовныхъ настоятелей Д. В—ча, П. П—ча, съ прочими благопокорными доброревностными помощники: И. Е—чемъ, Т. П—чемъ, А. Л—чемъ, Л. Ѳ—чемъ, Д. М-чемъ, И. С—чемъ, и со всѣми всего предобраго собранія трудниками» [31]).

[31]) Рукоп. Румянцевскаго музея № 2555, лл. 208 об.—211 обор.

Семенъ Денисовъ находился въ Новгородской тюрьмѣ «четыре лѣта или больши»,—не только при жизни митрополита Іова († 3 февраля 1716 года), но и послѣ. Наконецъ, «положи Богъ въ умъ его, чтобъ смиреннымъ образомъ свободитися»: подговоривъ стражника, Семенъ бѣжалъ изъ тюрьмы, и нѣкоторое время скрывался. «И свободившися, не смѣяше скоро домой ѣхати съ полгодищное время; и послѣ, пріѣхалъ домой, еще Петру Прокопьеву живу сущу († 25 апрѣля 1719 года); и бысть въ монастырѣ радость, и воздаша Господу Богу молебное пѣніе; токмо живяше сперва втаю, но о томъ сыску не было. Хотя съ Новгорода писали въ Петербургъ, но оттолѣ указу никакого не бывало; но аще и втаю пребывалъ у брата въ келіи, всякое споможеніе чинилъ, и во всѣхъ совѣтахъ помогалъ; и бысть тако нѣсколько времени. И какъ объявися всѣмъ на праздникъ Свѣтлое Христово воскресеніе, все братство тогда возрадовася радостію неизглаголанною». Такъ описывается возвращеніе Семена Денисова изъ Новгорода на Выгъ въ Исторіи Выговской пустыни [32]).

Мы имѣемъ два памятника, относящихся къ данному періоду въ исторіи Выговской пустыни: одинъ представляетъ собою посланіе на Выгъ отъ Андрея Денисова съ извѣщеніемъ, что Семенъ Денисовъ «свободился» изъ тюрьмы; другой есть не что иное, какъ «слово самого Семена, выражающее благодарность Андрею Денисову за его хлопы, и братіи—за молитвы во время ареста Семена. Посланіе Андрея писано, вѣроятно, въ Петербургѣ, а «принесено въ общебратство 23 ноября».

Указывая библейскіе примѣры, изъ которыхъ видны сила и дѣйственность молитвы, Андрей Денисовъ говорилъ: «И вашея священныя молитвы нынѣ яснѣ дѣйство показася... Брань дивна зѣло и плотскому слуху невмѣстимая: возсташа бо многосильные на безсильные; славнѣйшіе на малослышанные; вооруженніи на безоружные; многшими рабы и ласкатели окружаеміи на саморабственные и убогшіе; премногимъ богатствомъ и славою дышущіе на нищайшіе и безыменшіе люди; многотрапезніи на постящіеся; сильногордостніи на смиренше; мучительствующіе на богомолитвенники; обидѣти могущіе на человѣки, ни когоже не обидѣвшіе, ни обидѣти хотящіе... Восхитиша отъ убогихъ единаго убогаго, нищаго отъ нищихъ...

---

[32]) Ист. Выговской пустыни, стр. 148—150.

Что тогда отцелюбніи и матеролюбніи ваши утробы? Что братолюбная и церквосоюзная сердца?.. Что творите? Что подвизаетеся? По обыкности вамъ, ко всемилостивому Владыцѣ прибѣгаете, прилежными молитвами за обидящаго вооружаетеся, чистыми къ Богу приношеніи за связаннаго ополчаетеся. И бѣ брань велія и браней дивнѣйшая... Заключенный толико себе Богу и благочестію предаяше, яко всего себе въ волю Божію отдаяше, Бога моляше, на Бога падѣяшеся, къ Богу съ пророкомъ вопіяше: аще пойду посредѣ сѣней смертныхъ, не убоюся зла, яко Ты со мною еси»... Такъ было до смерти митрополита Іова. «Протяжеся время сія борьбы во дволѣтіе и вящше». Чѣмъ же кончилось дѣло на этотъ разъ? «Иже ріяшеся умертвити неповиннаго, самъ мертвъ, бездушенъ лежаше». Но дѣло сѣало послѣ смерти Іова еще хуже. «Зѣльнѣйше гнѣвъ на гнѣвъ и клеветы налагающе, и нимало свободитися безвинному попущающе, и тіи убо злобу на злобу сшивающе». Такъ продолжалось еще два года,—всего протекло «четверолѣтное время». Потомъ дѣло кончилось благополучіемъ. «И се нынѣ, аще и отъ народнаго слышанія, но понеже не едини глаголютъ, мнимъ не ложь быти». Андрею Денисову, конечно, были хорошо извѣстны обстоятельства бѣгства изъ тюрьмы его брата; не безъ его хлопотъ и совершилось это бѣгство. Но въ данномъ посланіи на Выгъ Андрей представлялъ это бѣгство Семена какъ бы чудомъ, совершившимся по повелѣнію Божію, и себя показывалъ незнающимъ частностей событія. Между тѣмъ далѣе самъ же говорилъ, что бѣгство произошло, «въ нощь на Рождество Пресвятыя Богородицы», т. е. на 8-е сентября. При этомъ Андрей добавлялъ еще, что онъ будто бы даже не знаетъ, гдѣ находится теперъ бѣжавшій изъ тюрьмы братъ его, надѣясь, впрочемъ, на вполнѣ благополучный исходъ дѣла. «Аще и не вѣмы, гдѣ обрѣтается, но обаче на заступленіе Пречистыя Богоматери надежны». Въ заключеніе Андрей благодарилъ выговцевъ за ихъ теплыя молитвы о Семенѣ. «Тѣмъ же,—о, священное совокупленіе!—пріимите благоутѣшные плоды слезнаго вашего сѣянія. О, теплѣйшіе молитвенники! пріимите благодатное воздаяніе молитвеннаго вашего прошенія. Пріимите созрѣвшій плодъ отъ сѣянія вашихъ молитвъ—боготворное совершеніе. Пріимите вѣры вашея плодъ, во еже выну вѣровати, яко возможна суть вся отъ Бога. Пріимите надежду воскрилену, понеже надѣющійся на Бога, яко гора Сіонъ, не подвижется во

вѣки. Пріимите любовь, теплотою воскрилену, яко любящимъ Бога вся поспѣшествуетъ во благое. Соберитеся, соберитеся, о, вся церковная чада! Возблагодаримъ царя славы, всемилостиваго Бога, иже избави нища отъ руки сильна, и убога, ему же не бѣ помощника» [33]).

«Слово» Семена Денисова было произнесено имъ послѣ того, какъ онъ уже прибылъ на Выгъ и «всѣмъ объявися». Въ нашей рукописи оно надписывается такъ: «Слово благодарное, егда изъ Новаграда отъ заключенія свободися Симеонъ Д. за усердныя молитвы къ Богу и попеченіе общебратственное, а наипаче за неусыпный трудъ и стараніе Андрея Д.,— и проситъ и молитъ присоединить его общебратскому стаду». Послѣ довольно длиннаго привѣтствія, Семенъ говоритъ, что изъ библейскихъ примѣровъ мы знаемъ, что если Богъ посылаетъ напасть и не скоро избавляетъ отъ нея, то дѣлаетъ это съ тою или иною благою цѣлью. То же самое видимъ и на случаѣ ареста его, Семена. «Той попусти и на насъ многолѣтному сему прійти искушенію: мнѣ, окаянному, въ наказанье и наученіе,—въ наказаніе за сотворенная, въ наученіе сотворимыхъ; вашему же отчеству—во украшеніе добрыхъ, въ просвѣщеніе благихъ, во изъявленіе, по Іову, правды; и мнѣ да исцѣлитъ сокрушенное, очиститъ оскверненное, и смиритъ напыщенное; вамъ же—да изъявитъ любовное, прославитъ долготерпимое, и украситъ добродѣтельное. Восхотѣ показати драгоцѣнное любви сокровище въ скудельныхъ сосудѣхъ; показа сокровенную въ своихъ рабѣхъ любовь въ позоръ всего міра, которою удиви небесная, ужаси земленая». Въ чемъ же выразилась эта любовь? «Видѣсте ли сокровище пребогатое? видѣсте ли раскрытія многоцѣнное? видѣсте ли зрѣнія преудивительное? видѣсте ли, паки глаголю, любве превеличество? Который убо отецъ о своемъ сынѣ? кая мати о дщери? который сердоболь о своемъ сродницѣ тако поболѣ, яко же вы о мнѣ любве союзомъ поболѣсте? Врѣсноту рекохъ, яко удивисте небесная, ужасисте земная, устрашисте преисподняя. ...Любви сокровище вашего богатства всему міру объявляя, и не седмицу, не мѣсяцъ, ниже лѣто едино, но четыре пождавая, да четверицею евангельскихъ добродѣтелей обогащенныя вы изъявитъ людемъ... О, отеческій соборъ! Кіе прекрасные труды изобрящу? которая увязенія исплету? которыми вѣнцы

[33]) Рукоп. Румянцевскаго музея (Ундольскаго) № 1252, лл. 38 об.—47.

вѣнчаю? За которая ли первѣе покланяюся и возблагодарю? за заступленія ли и старанія? за благодерзновенная ли вмѣтанія? за нещадѣніе потовъ и трудовъ, паче своихъ душъ, за мя? или за моленія, молитвы, мольбы, и слезы, и колѣнопоклоненія, яже къ общему всѣхъ Творцу и Владыцѣ приносисте? Поминаю и удивляюся, воспоминаю и ужасаюсь: малыми великая мѣрити боюся... О, соборе святый! О, сонме христолюбный! О, совокупленіе братолюбивое! Превозженніи мои отцы и братія! Мой свѣтъ, моего сердца пища, моея души сладость, въ печалѣхъ утѣха, въ напастѣхъ крѣпость и утвержденіе, въ бѣдахъ свобожденіе, въ молитвахъ возвожденіе, немощи жезлъ, дряхлости палица: отпустите ми долгъ, оставите немощь, простите преобдолженнаго си недостойнаго сожителя, невозмогающа вашему великодушію, вашимъ подвигамъ и молитвамъ, вашей несравнительной любви достойнѣ возблагодарити... Славою за пребогатство любви обогатившіе мя свобожденіемъ; цѣлую подвиги, облегчившіе моихъ злыхъ тягость; цѣлую труды, разгнавшіе мракодыхательная обуреванія; лобызаю странствіе, усвоившее мя ко овцамъ Христова стада; лобызаю слезы, уврачевавшія моихъ скорбныхъ лютость; цѣлую молитвы, умилостивившія моего Владыку и Бога; цѣлую поклоненія, избавльшія мя отъ многовременнаго затворенія; цѣлую плачи и рыданія, растерзавшія долголѣтняго ми сѣтованія вретище и препоясавшія мя веселіемъ; поклоняюся за прелюбезное ходатайство, припадаю за бѣдовмѣтное дерзаніе; умножаю за неотступное долготерпѣннаго настоянія; за вся же неисчетная, великая моленія, прошенія, ходатайства, молитвы, слезы и воздыханія—благодарствую, поклоняюся, припадаю, преклоняю главу, лице, очи, руцѣ и вся окаяннаго ми тѣлеси составы и самыя жилы и жилицы, прежеланнѣ, вседушевнѣ, многократнѣ, низоземнѣ, о Христѣ» [34]).

Такимъ образомъ въ данномъ «словѣ» Семенъ Денисовъ усердно благодарилъ выговцевъ за тѣ заботы и хлопоты, какія были приложены ими къ дѣлу освобожденія арестованнаго изъ Новгородской тюрьмы *).

П. Смирновъ.

---

[34]) Рукоп. Хлудовской библіотеки № 274, лл. 512—522.

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Варшавскій сеймъ 1627 года и значеніе его въ исторіи борьбы православныхъ съ уніей *).

ПОДЪ 17 ноября встрѣчаемъ въ сеймовомъ дневникѣ первое упоминаніе о запорожскихъ казакахъ. Въ этотъ день представлялись королю послы отъ запорожскаго казачества, передавшіе королю шесть татарскихъ плѣнниковъ.

Запорожскій гетманъ Мих. Дорошенко отправилъ на сеймъ 1627 года особое шестичленное посольство и съ нимъ вмѣстѣ особую грамоту къ королю (22 окт. 1627 г.) съ изложеніемъ просьбъ и жалобъ запорожскаго войска. Казаки жаловались на украинскихъ пановъ — землевладѣльцевъ, которые не взирая на корректность казаковъ и на не разъ уже изданные королемъ въ ихъ защиту универсалы, продолжаютъ чинить насилія надъ казаками и отнимать у нихъ земли. Когда казаки, по требованію начальника коронnаго войска на Украинѣ, двинулись противъ невѣрныхъ, паны-землевладѣльцы не дозволяли имъ, ни заготовки провіанта, ни даже свободнаго прохода черезъ ихъ владѣнія (напр. Калиновскіе). Казаки просили короля защитить ихъ отъ всѣхъ такого рода обидъ и явить имъ свою милость увеличеніемъ имъ годового жалованья, пожалованіемъ сукна и отпускомъ особыхъ суммъ на артилерію [52]).

18 ноября послы отъ запорожскаго казачества явились въ

*) Окончаніе. См. мартъ.

[52]) Жерела, VIII, 326—327.

посольскую избу съ тѣми же пунктами, которые раньше они подали королю, прося ея ходатайства за нихъ передъ королемъ. Въ этихъ пунктахъ они просили: 1) чтобы имъ выданы были десять тысячъ золотыхъ, обѣщанныхъ имъ королемъ за прошлогоднюю побѣду ихъ надъ татарами, счастливо одержанную ими вмѣстѣ съ Хмелецкимъ (кароннымъ регименгаріемъ), 2) чтобы увеличено было имъ жалованье (такъ какъ установленное въ Куруковскомъ договорѣ жалованье недостаточно для нихъ), 3) чтобы назначено было слѣдствіе надъ уманскими мѣщанами, не только не пустившими ихъ въ назначенное имъ для стоянки мѣсто, но и избившими нѣсколько десятковъ казаковъ, 4) чтобы шляхта не чинила утѣсненій казацкимъ домамъ, 5) чтобы имъ отпущены были особыя средства на содержаніе артиллеріи, требующей вообще большихъ расходовъ, и все нужное для нея (лошади, сбруя, олово, порохъ, фитили), 6) чтобы имъ объяснено было, что имъ дѣлать съ Шагинъ-Гиреемъ, построившимъ крѣпость на Днѣпрѣ и собирающимся весной еще двѣ крѣпости построить. Когда казацкіе послы удалились изъ посольской избы, земскіе послы обсудили ихъ просьбы и рѣшили: 1) хотатайствовать передъ королемъ относительно уплаты вышеупомянутыхъ десяти тысячъ золотыхъ; 2) просить короля издать грамоту къ Калиновскимъ съ приказаніемъ удовлетворить справедливыя требованія казаковъ; 3) просить короля издать универсалъ къ украинской шляхтѣ о прекращеніи обидъ съ ея стороны казакамъ. Остальные пункты казацкой петиціи, какъ касающіеся всѣхъ государственныхъ чиновъ, рѣшено было передать на рѣшеніе короля и сената [53]).

18 ноября, кромѣ казацкаго вопроса, обсуждался въ посольской избѣ еще вопросъ о закрытіи Кролевецкаго порта. Маршалокъ просилъ литовскихъ пословъ объявить, согласны ли они на это закрытіе. Но литовскіе послы потребовали, чтобы раньше краковскіе послы объявили, довольствуются ли они королевскимъ отвѣтомъ относительно монеты. Начались опять разсужденія о монетномъ дѣлѣ. Литовскіе послы обѣщали дать свой отвѣтъ на слѣдующій день, послѣ совѣщанія со своими сенаторами... Въ этотъ же день переданы были въ посольскую избу требованія коронаго войска, а королю представили свои требованія послы отъ литовскаго войска.

Отвѣта отъ литовскихъ пословъ относительно Кролевецкаго

[53]) Сеймовыи дневникъ подъ 18 ноября; Жерела, VIII, 332—333.

юрта 19 ноября не послѣдовало. Вмѣсто того, явились въ польскую избу послы отъ литовскаго войска, просившіе о скорѣйшей уплатѣ ему жалованья, объ уравненіи его жалованья съ жалованьемъ коронаго войска и объ оказаніи помощи бѣдствующимъ инфлянтскимъ шляхтичамъ, лишившимся послѣ завоеванія Инфлянтовъ Густавомъ всего своего имущества. Земскіе послы постановили просить короля объ исполненіи просьбъ литовскаго войска... Великій литовскій гетманъ, въ виду того, что нѣсколько уже разъ въ посольской избѣ поднималась рѣчь о заключенномъ имъ безъ вѣдома короля и государства перемиріи со шведами, представилъ земскимъ посламъ донесеніе о ходѣ своей войны съ ними и объяснилъ имъ, почему онъ рѣшился заключить это «несчастное перемиріе». Левъ Сапѣга получилъ отъ земскихъ пословъ благодарность «въ очень краткихъ словахъ», и то только за тотъ нѣкоторый успѣхъ въ войнѣ, о которомъ онъ повѣствовалъ [54]). Въ этотъ же день посолъ отъ г. Гданска просилъ посольскую избу о вознагражденіи города за громадные понесенные уже имъ убытки и предоставленіи ему таможенныхъ льготъ. Гданскому послу данъ былъ самый предупредительный отвѣтъ.

20 ноября улажены были, наконецъ, два дѣла, особенно тормозившія ходъ сеймовой работы въ послѣдніе дни. Послы краковскаго воеводства, въ виду требованій общей государственной пользы, дали свое согласіе на принятую уже королемъ и всей посольской избой конституцію о монетѣ, съ той, впрочемъ, оговоркой, что если литовскіе послы не согласятся на закрытіе Кролевецкаго порта, то они ни на какія конституціи не дадутъ своего согласія. Среди литовскихъ пословъ

---

[54]) Сеймовый дневникъ подъ 19 ноября. Левъ Сапѣга въ особой защительной рѣчи на сеймѣ доказывалъ, что заключеніе имъ перемирія со шведами, безъ предварительнаго согласія короля и коронныхъ сенаторовъ, вызвано было крайней государственною необходимостью и ни въ малой мѣрѣ не было посягательствомъ на ихъ прерогативы. Оно не было посягательствомъ и на неприкосновенность литовско-польской уніи. Когда непріятель неожиданно напалъ на Пруссію, Литва, по приказу короля, почти половину своего войска отправила въ Пруссію (Kognowicki, Zycia Sapiehow, 1, 145—151). Антагонистъ Льва Сапѣги, литовскій польный гетманъ кн. Хр. Радивиллъ на Новогородскомъ предсеймовомъ сеймикѣ защищалъ вынужденную обстоятельствами необходимость заключенія со шведами перемирія въ Инфлянтахъ: „Литва виновата лишь въ томъ, говоритъ онъ, что не хотѣла погибнуть безъ согласія коронныхъ сенаторовъ“ (Sprawy, 573—575).

произошло взаимное раздѣленіе: одни воеводства и уѣзды соглашались на закрытіе, другіе не соглашались. Главнымъ мотивомъ для не согласившихся была боязнь остаться безъ соли. Послѣ того, какъ тутъ же въ посольской избѣ приняты были мѣры къ обезпеченію Литвы солью, литовскіе послы дали, наконецъ, согласіе на закрытіе Кролевецкаго порта... Послѣ улаженія этихъ послѣднихъ затрудненій, земскіе послы рѣшили въ ближайшій же присутственный день, 22 ноября (который былъ вмѣстѣ съ тѣмъ предпослѣднимъ днемъ обычной шестинедѣльной сессіи сейма) собраться утромъ и въ полномъ составѣ отправиться къ королю въ засѣданіе сената, чтобы тамъ сообща съ сенаторами и обоими гетманами обсудить вопросъ объ оборонѣ государства и о продолженіи войны. Немедленно отправлена была къ королю особая депутація съ просьбой одобрить это рѣшеніе посольской избы... Въ этотъ же день (20 ноября) коронный подскарбій просилъ посольскую избу выдать ему квитанцію въ томъ, что всѣ прежніе государственные счета ею провѣрены, но изба отказалась эту квитанцію выдать, въ виду того, что въ нихъ очень много оказалось сомнительнаго. Счета литовскаго подскарбія менѣе возбуждали подозрѣній.

22 ноября, рано утромъ, «вопреки обыкновенію» своему, земскіе послы собрались въ свою избу. Краковскіе послы читали редактированный ими проектъ сеймовой конституціи о монетѣ. Литовскіе послы читали таковой же проектъ конституціи о закрытіи Кролевецкаго порта. Въ виду того, что въ немъ были нѣкоторые секретные пункты, избрано было посольской избой восемь уполномоченныхъ для выслушанія ихъ. Они эти пункты обсудили, и проектъ былъ принятъ. Все это заняло не мало времени. Оставалось его уже одинъ только часъ до наступленія вечера, когда послы отправились наконецъ къ королю. Они представили ему вышеупомянутый проектъ конституціи о монетѣ и выразили готовность приступить къ обсужденію вопроса о государственной оборонѣ, причемъ просили о совмѣстномъ съ сенатомъ ея обсужденіи. Кромѣ того, они подняли новый для этого сейма, но самъ по себѣ уже давній, вопросъ о принятіи мѣръ противъ тѣхъ лицъ, которыя желали установить новый законъ о престолонаслѣдіи. Относительно этого послѣдняго вопроса коронный канцлеръ, переговоривши предварительно съ королемъ, объявилъ посламъ, что онъ не отказался бы на настоящемъ сеймѣ болѣе точно разъяснить имъ все то, о чемъ онъ говорилъ на прошломъ

Торунскомъ) сеймѣ, на что это — дѣло важное, которое потребовало бы много времени для надлежащаго его разъясненія. Напрасно, говорилъ онъ, земскіе послы оттянули его на самый «хвостъ сейма»... Коронный подскарбій сильно возражалъ противъ редакціи конституціи о монетѣ, въ особенности противъ тѣхъ мѣстъ ея, гдѣ шла рѣчь объ его отвѣтственности. Онъ даже угрожалъ сложеніемъ съ себя должности подскарбія. Король пригласилъ въ засѣданіе всѣхъ сенаторовъ. Болѣе часу они обсуждали проектъ конституціи, точно формулировавшій, между прочимъ, требованія шляхты относительно качества монеты... Послѣ долгихъ пререканій, коронный подканцлеръ (Жадзикъ) объявилъ посламъ слѣдующій отвѣтъ короля: 1) король согласенъ на исполненіе требованій относительно качества монеты и обѣщаетъ это ихъ исполненіе королевскимъ своимъ словомъ, но онъ не согласенъ на внесеніе ихъ въ текстъ конституціи; 2) обсужденіе дѣла о замыслѣ созданія новаго закона о престолонаслѣдіи король считаетъ несвоевременно возбужденнымъ; 3) король желаетъ, чтобы вопросъ объ оборонѣ государства былъ какъ можно скорѣе рѣшенъ, но предварительныя совѣщанія о ней пословъ съ сенаторами считаетъ уже несвоевременными... Было уже поздно, и послы разошлись по домамъ.

Наступилъ послѣдній день сейма (23 ноября). Опять началось обсужденіе редакціи конституціи о монетѣ. Послѣ долгихъ пререканій послано было двѣнадцать земскихъ пословъ къ канцлерамъ для совмѣстнаго съ ними улаженія дѣла. Цѣлыхъ три часа они улаживали дѣло, но ничего не успѣли сдѣлать. Наконецъ, приступили въ посольской избѣ къ чтенію проектовъ конституцій. Пока чтеніе продолжалось, зажгли уже свѣчи. Уже въ сумерки отправились послы на верхъ къ королю. Тутъ, когда они «съ конфузомъ» вошли въ засѣданіе сената, краковскій каштелянъ (кн. Ю. Збаражскій), поднявшись съ своего мѣста, просилъ ихъ, во вниманіе къ королю и сенату, не затягивать на всю ночь чтенія и разъясненія принятыхъ ими конституцій, а отложить его до утра слѣдующаго дня, сославшись, что это не будетъ новшествомъ, только бы послы собрались передъ самымъ разсвѣтомъ. Послы согласились. Канцлеръ отъ имени короля благодарилъ пословъ за ихъ согласіе и отпустилъ ихъ съ тѣмъ, чтобы они собрались на разсвѣтѣ... Такимъ образомъ послѣдній оффиціальный день сейма не оказался de facto послѣднимъ. Не оффиціально этотъ

день былъ какъ бы продленъ; все совершившееся 24 ноября формально считалось совершившимся 23 ноября.

24 ноября и «произошло заключеніе сейма съ конфузомъ». Засѣданіе посольской избы началось обсужденіемъ конституціи о «той же проклятой монетѣ». Понадобилось еще около двухъ часовъ пререканій, прежде чѣмъ она наконецъ была принята [56]). Затѣмъ началось чтеніе и исправленіе текста тѣхъ конституцій, на которыя уже ранѣе послѣдовало общее согласіе. Продолжалось оно до полуночи. Послѣ полуночи еще два часа времени заняли объявленіе объ установленныхъ налогахъ и иныя заключительныя дѣйствія сейма.

Прежде чѣмъ перейти къ перечню принятыхъ сеймомъ конституцій, составитель сеймоваго дневника помѣстилъ въ немъ такое сообщеніе: «На пунктъ о греческой религіи (вѣроятно подразумѣвается—согласились), какъ онъ былъ написанъ и какъ обѣ стороны—уніаты съ неуніатами—согласились; только попросту старымъ порядкомъ написали, пустивши его въ рецессъ, чтобы въ мирѣ пребывали; однако виленскій бискупъ (Евст. Воловичъ) увѣрялъ, что успокоеніе наступитъ, потому что мы, говорилъ онъ, объ этомъ хлопочемъ» [57]).

Вслѣдъ за этимъ сообщеніемъ сеймовый дневникъ даетъ перечень принятыхъ сеймомъ конституцій. На первомъ планѣ стоитъ цѣлая группа конституцій, стоящихъ въ такой или иной связи съ рѣшеннымъ сеймомъ продолженіемъ войны съ Густавомъ-Адольфомъ. Въ видахъ обезпеченія дѣйствительной уплаты войску назначеннаго ему жалованья, сеймъ избралъ особыхъ коммиссаровъ, предоставивши имъ всѣ полномочія для отысканія денегъ на эту уплату, давши, впрочемъ, имъ же право и веденія съ непріятелемъ мирныхъ переговоровъ, если бы оказался для нихъ подходящій случай. Онъ повторилъ конституцію предыдущаго сейма о созывѣ посполитаго рушенья на случай крайней для государства опасности (для познанскаго и калишскаго воеводствъ, особенно угрожаемыхъ со стороны чужеземныхъ и своихъ своевольныхъ отрядовъ, эта конституція была редактирована еще болѣе подробно, спеціаль-

---

[56]) Сеймовый дневникъ подъ 23 ноября. Vol. leg, III, 261—262.

[57]) Сеймовый дневникъ подъ 25 ноября: Na Artykuł Religiey Greckiey, iako się był napisał y na iaki obiedwie stronie Uniaci z Nieuniatami zgodzieli się, tylko po prostu starem styrem napisali, w Recess puscaiąc, a żeby w pokoiu zostawali. Jednak xiądz Biskup Wileński upewnił tym, że uspokoimy, bo około tego, powiada, chodziemy.

нымъ образомъ). Въ этой же конституціи объявлено было объ имѣющемъ послѣдовать вскорѣ, если будетъ въ томъ нужда, созывѣ новаго трехнедѣльнаго сейма безъ обычныхъ предварительныхъ формальностей. По примѣру предыдущаго сейма, интересующимъ насъ сеймомъ назначенъ былъ особый коммиссаръ для снабженія прусской арміи болѣе дешевымъ провіантомъ. Прусскимъ городамъ Гданску и Торуню за вѣрность имъ польскому государству обѣщаны благоволеніе и награды въ будущемъ... Что касается налоговъ на войну, то относительно ихъ на сеймѣ не состоялось согласнаго рѣшенія. Одни воеводства опредѣлили на сеймѣ дать шесть налоговъ, а четыре налоговъ «взяли до братьевъ», т. е. рѣшеніе относительно ихъ предоставили своимъ послѣсеймовымъ сеймикамъ; другія опредѣлили на сеймѣ дать четыре налога, а шесть налоговъ—до братьевъ; третьи—десять налоговъ; четвертые—два налога, а четыре—до братьевъ; пятые—два налога; шестые—одинъ налогъ, и до братьевъ—одинъ налогъ; седьмые—одинъ налогъ, до братьевъ—два. Вообще военныя ассигнованія сейма не были щедрыми и «панъ гетманъ (Конецпольскій) этими налогами остался не доволенъ». «Не доволенъ былъ ими и король». Конецпольскій, въ виду недостаточности сеймовыхъ ассигнованій на прусскую войну, просилъ даже освободить его отъ должности гетмана [58]). Литовскіе послы «очень мало» опредѣлили налоговъ на войну. Даже по вопросу о закрытіи Кролевецкаго порта среди нихъ опять обнаружилось колебаніе. Пришлось въ присутствіи короля опрашивать ихъ по отдѣльнымъ воеводствамъ. Въ концѣ концовъ они согласились на принятіе конституціи о закрытіи Кролевецкой и иныхъ торговыхъ гаваней на Балтійскомъ морѣ во все продолженіе войны со шведами [59]). Наконецъ, земскіе послы просили сенаторовъ—епископовъ о добровольномъ пожертвованіи духовенства на военныя надобности. Епископы обѣщали въ возможной ско-

[58]) Сеймовый дневникъ подъ 23 ноября. Самыя конституціи см. въ Vol. leg., III, 259—265. Конецпольскій впослѣдствіи писалъ, что только обнаружившееся при закрытіи сейма болѣе горячее настроеніе земскихъ пословъ побудило его взять назадъ свое намѣреніе сложить съ себя гетманскую должность (Przyłęcki, 62—63). Конецпольскій считалъ „не соотвѣтствующимъ достоинству государства и составленное на сеймѣ 1627 года частное письменное постановленіе“ по военно-финансовымъ дѣламъ ibid., 60).

[59]) Vol. leg., III 260.

рости созвать съ этою цѣлью синодъ. Земскіе послы черезъ того же маршалка просили королевскихъ старостъ и державцевъ дать на военныя надобности двойную кварту. И они на это согласились, но съ тѣмъ, чтобы одна кварта шла на прусскую войну, а другая на защиту Украины.

Относительно защиты Украины на сеймѣ 1627 года состоялась особая конституція. Въ ней сеймъ опредѣлилъ, чтобы назначенныя на содержаніе кварцяныхъ жолнеровъ суммы шли только на оборону Украины отъ невѣрныхъ, чтобы коронный гетманъ обратилъ на ея оборону и людей ординаціи краковскаго кастеляна и всѣхъ малопольскихъ даточныхъ людей. Сеймовою конституціею подтверждено было, чтобы старшій запорожскаго войска находился при коронномъ войскѣ съ установленнымъ Куруковскимъ договоромъ числомъ казаковъ и давалъ отпоръ невѣрнымъ [60]). Составитель сеймоваго дневника (принадлежавшій, какъ видно изъ его собственныхъ словъ въ этомъ мѣстѣ дневника, къ числу южно-русскихъ пословъ) даетъ такой болѣе подробный подсчетъ сеймовыхъ ассигнованій на защиту Украины: кварта составляетъ двѣстѣ тысячъ, краковская складчина (skladne winne Krakowskie)—шестьдесятъ тысячъ злотыхъ, еврейская поголовщина, или извѣстная денежная сумма налога съ евреевъ (исключивши изъ этой суммы жалованье казакамъ) шестьдесятъ тысячъ злотыхъ.

«Долго продолжалась (заканчиваетъ составитель сеймоваго дневника свое повѣствованіе объ его послѣднемъ днѣ) трагедія завершенія сейма къ великому огорченію короля его милости и насъ всѣхъ: мы всѣ весь день, и до полуночи, и послѣ полуночи два часа, простояли, ногъ подъ собой не чувствовали. Совершивши цѣлованіе руки короля его милости, мы разошлись. За все сіе да будетъ благословенно имя Господне всегда нынѣ и во вѣки вѣковъ» [61]).

Дневникъ сейма 1627 года, служившій намъ до сихъ поръ историческимъ матеріаломъ, отличается выдающейся полнотой содержанія. Въ этомъ отношеніи съ нимъ могутъ быть сопоставлены изъ сеймовыхъ дневниковъ предыдущаго времени только дневники сеймовъ 1597 года и 1620 года и въ нѣкоторой степени дневники сеймовъ и съѣздовъ этохи рокоша (1605—1606 г.г.). На предыдущихъ страницахъ мы изложили

---

[60]) Vol. leg., III, 260.

[61]) Сеймовый дневникъ подъ 23 ноября.

довольно подробно почти все содержаніе его съ тою цѣлью, чтобы воспроизвести всю ту общесеймовую политическую обстановку, среди которой въ двадцатыхъ годахъ XVII вѣка происходила борьба православнаго дворянства съ церковной уніей. Для рѣшенія вопроса о степени ея интенсивности изученіе этой обстановки представляетъ собой необходимое средство. Тутъ сама жизнь говоритъ за себя. Тутъ воочію видно, чѣмъ интересовалось и жило то сеймовое шляхетское представительство, къ которому вынуждены были обращаться православные со своими религіозно-церковными дѣлами. Тутъ видно, съ какимъ вниманіемъ оно къ нимъ относилось, какое значеніе оно имъ придавало.

Послѣ прочтенія дневника сейма 1627 года едва ли можетъ явиться мысль о сколько-нибудь интенсивной защитѣ на немъ православными своего дѣла въ борьбѣ съ уніатами. Описывая день за днемъ въ теченіе шести недѣль все, что происходило въ посольской избѣ, авторъ дневника рѣшительно ничего не сообщаетъ объ отношеніи посольской избы къ давней тяжбѣ православныхъ съ уніатами. Очевидно, православные земскіе послы этой тяжбы и не вносили на обсужденіе въ общія собранія земскихъ пословъ, или—по крайней мѣрѣ—не проявили новой энергіи къ поддержанію ея въ посольской избѣ, не сдѣлали въ этомъ отношеніи ничего такого, что бы привлекло къ себѣ вниманіе составителя дневника. Только въ послѣдній день сейма православно-уніатская тяжба всплыла на его поверхности, всплыла, какъ неотвратимое наслѣдіе цѣлаго ряда предыдущимъ сеймовъ.

Хотя обнаружившіяся на этихъ сеймахъ стремленія къ примиренію православныхъ съ уніатами посредствомъ особаго примирительнаго собора не принесли никакихъ результатовъ на Кобринскомъ соборѣ 1626 года, тѣмъ не менѣе эти стремленія и послѣ него продолжали себя заявлять. Они нашли теперь для себя энергичнаго пропагандиста въ лицѣ полоцкаго православнаго архіепископа Мелетія Смотрицкаго, тайно перешедшаго лѣтомъ 1627 года въ унію [62]). Продолжая на-

---

[62]) 13 янв. 1627 г. Сигизмундъ III считалъ еще Мелетія Смотрицкаго опаснымъ для уніи дѣятелемъ (Sapiehowie, I, 176), а 6 іюля 1627 г. датировано уже письмо Смотрицкаго къ папѣ, извѣщающее его о томъ что онъ уже перешелъ въ унію (Susza, Savius et Pavius, Romae, 1666, p. 64—66.)

ружно оставаться православнымъ архіепископомъ, онъ присутствовалъ на созванномъ митрополитомъ Іовомъ Борецкимъ 8 сентября 1627 года въ Кіевѣ православномъ соборѣ, состоявшемъ изъ низшаго духовенства, при участіи новоизбраннаго въ кіево-печерскіе архимандриты молдавскаго воеводича Петра Могилы [63]). На этомъ соборѣ Мелетій Смотрицкій, въ видахъ подготовки почвы для принятія всею западнорусскою церковью составленнаго имъ катехизиса, охотно согласился предварительно обнародовать свое разсужденіе о шести разностяхъ въ догматахъ вѣры между восточною и западною церквами. Когда Мелетій, присоединившійся уже къ уніанской церкви, брался за эту работу, онъ за нее брался, конечно, съ опредѣленною уніональною цѣлью. Но православнымъ участникамъ кіевскаго собора о переходѣ его въ унію не было извѣстно... Мѣсяцъ спустя послѣ кіевскаго собора, 20 сентября 1627 года, прибылъ въ Кіевъ особый посланецъ отъ уніатскаго митрополита Іосифа Рутскаго Иванъ Дубовичъ съ предложеніемъ отъ имени его и всей высшей уніатской іерархіи митр. Іову и остальнымъ православнымъ епископамъ устроить личное свиданіе митр. Іова и Мелетія Смотрицкаго съ нимъ, Рутскимъ, въ виду намѣренія этого послѣдняго и его собратьевъ оставить папу и признать надъ собою власть константинопольскаго патріарха. Сообщая объ этомъ, дѣйствительно ли въ такомъ видѣ совершившемся, или какъ-нибудь иначе происшедшемъ фактѣ, Смотрицкій предлагалъ его, между прочимъ, на обсужденіе и Виленскаго православнаго Св.-Духовскаго братства. Вмѣстѣ съ этимъ онъ предлагалъ братчикамъ обсудить и яко бы существующій у короля и сената проектъ образованія въ литовско-польскомъ государствѣ особаго православнаго патріархата, на подобіе московскаго. Конечно, Виленскому православному братству въ то время еще не было извѣстно объ отступничествѣ Смотрицкаго [64]).

Изъ приведенныхъ нами фактовъ видно, что мысль о примиреніи православныхъ съ уніатами передъ сеймомъ 1627 года

---

[63]) Петръ Могила избранъ въ кіево-печерскіе архимандриты (по смерти Захаріи Копыстенскаго) 16 сент. 1627 г. въ Житомірѣ братіею монастыря и православною шляхтою кіевскаго воеводства, собравшеюся на депутатскій элекційный сеймикъ въ Житомірѣ (Архивъ Юго-Зап. Рос. ч. I, т. VI, 585—586).

[64]) Арх. Юго-Зап. Рос., ч. I, т. VI, 605—607; ср. С. Т. Голубевъ, Петръ Могила, I, 160—163.

опять была въ ходу, особенно въ уніатскихъ и правительственныхъ кругахъ. Отъ составителя сеймоваго дневника узнаемъ, что къ 23 ноября «обѣ стороны — уніаты съ неуніатами уже согласились и написали пунктъ о греческой религіи». Очевидно, за стѣнами посольской избы, римско-католическое большинство которой въ своихъ общихъ собраніяхъ не проявило интереса къ уніатско-православной тяжбѣ, шли во время сейма совѣщанія заинтересованныхъ въ ней земскихъ пословъ. Въ этихъ совѣщаніяхъ принимала участіе и высшая римско-католическая іерархія. Одинъ изъ ея представителей прямо заявилъ земскимъ посламъ 23 ноября, что и они хлопочутъ о примиреніи православныхъ съ уніатами и надѣются на успѣшность своихъ хлопотъ. Вспомнимъ, что вопросъ о примиренія православныхъ съ уніатами ставился оффиціально правительствомъ на нѣсколькихъ уже сеймахъ (начиная уже съ сейма 1623 года). Желанное правительству (дѣйствительно или на словахъ) успокоеніе людей греческой религіи, какъ незаконченное дѣло, только откладывалось отъ одного сейма до другого, вмѣстѣ съ другими экзорбитанціями шляхты (шло въ «рецессъ» сейма). Списокъ старыхъ экзорбитанцій на каждомъ новомъ сеймѣ вновь поступалъ на разсмотрѣніе земскихъ пословъ. На сеймѣ 1627 года совѣщанія о примиреніи православныхъ и уніатовъ, какъ писалъ годъ спустя объ этомъ Мелетій Смотрицкій, велись даже болѣе открыто и успѣшно, чѣмъ на предыдущихъ сеймахъ: установленъ былъ способъ будущихъ взаимныхъ сношеній православныхъ и уніатовъ, избраны для этого извѣстныя лица. Между прочимъ земскій посолъ волынскаго воеводства, извѣстный волынскій чашникъ Лаврентій Древинскій обѣщалъ устно переговорить по поводу задуманнаго примиренія съ Мелетіемъ Смотрицкимъ [65]).

Изъ сообщенія сеймоваго дневника, какъ оно ни кратко, все-таки видно, что пунктъ о греческой религіи, предварительно составленный и внесенный 23 ноября на утвержденіе посольской избы, подвергся въ ней редакціоннымъ исправленіямъ: его «попросту старымъ порядкомъ написали»...

Первоначальною редакціею конституціи сейма 1627 года о греческой религіи сдѣдуетъ, кажется, признать тотъ ея текстъ, который сохранился въ одномъ рукописномъ сборникѣ библіо-

[65]) С. Т. Голубевъ, о. с., прил., 317—318, письмо М. Смотрицкаго къ Л. Древинскому отъ 28 сент. 1628 г.

теки Кіево-Печерской лавры. «На этомъ же теперешнемъ сеймѣ, въ виду великихъ и важныхъ дѣлъ государственныхъ, вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими экзорбитанціями, которыя предложены были къ обсужденію въ реэстрѣ, оставшемся послѣ нѣсколькихъ сеймовъ, и религія греческая должна была остаться въ рецессѣ и послѣ этого теперешняго сейма. Ее, дастъ Господь Богъ, на будущемъ сеймѣ обѣщаемъ окончательно успокоить, вмѣстѣ съ другими экзорбитанціями, оставшимися въ рецессѣ. А теперь возобновляемъ конституцію 1607 года и послѣднюю 1623 года. Въ виду того, что эти конституціи не исполняются, мы съ этого времени будемъ поступать согласно съ ними. А тѣмъ временемъ люди греческой религіи, какъ въ королевствѣ польскомъ, такъ и въ великомъ княжествѣ литовскомъ, какого бы то ни было званія и состоянія, которые не приняли уніи съ римскою церковію, должны пребывать въ мирѣ и пользоваться свободой въ совершеніи богослуженія и исповѣданіи вѣры, согласно съ правами и привилегіями, какъ священной памяти предшественниками нашими, такъ и нами самими имъ данными, въ имѣніяхъ нашихъ (т. е. королевскихъ) и въ имѣніяхъ духовныхъ и свѣтскихъ, въ братствахъ, въ монастыряхъ, приходахъ и во всѣхъ вообще церквахъ, какъ давно, такъ и новоустроенныхъ, безъ всякаго препятствія со стороны лицъ духовныхъ и свѣтскихъ, и особенно тѣхъ, которые приняли унію съ римскою церковью, а также со стороны всякихъ урядовъ, должны пребывать въ покоѣ безъ всякаго препятствія, подъ угрозой установленныхъ закономъ штрафовъ» [66]).

Въ приведенной нами редакціи текста сеймовой конституціи 1627 года о греческой религіи обращаетъ на себя вниманіе ссылка на сеймовую конституцію 1607 года и на сеймовую конституцію 1623 года. Первою изъ этихъ конституцій король обязывался должности и духовныя имѣнія православной церкви раздавать впредь только людямъ русскаго народа и чисто-греческой религіи и отмѣнялъ всякаго рода судебные декреты, изданные противъ православныхъ духовныхъ лицъ. Второю конституціею король отмѣнялъ всякіе судебные декреты, изданные противъ нововозстановленной высшей православной церковной іерархіи. Обращаетъ на себя вниманіе въ приведенной нами редакціи сеймовой конституціи и забота о

[66]) Рук. библ. Кіево-Печерской лавры, № 74 (по „Описанію“ проф. Н. И. Петрова, вып. II), л. 64—64 об.

новооснованныхъ братствахъ, церквахъ и монастыряхъ, которымъ должно было приходиться особенно плохо, какъ вдвойнѣ, такъ сказать, нелегальнымъ съ точки зрѣнія уніатской іерархіи и солидарнаго съ ней тогдашняго польскаго правительства. Наконецъ, нельзя не обратить вниманія и на то, что разсматриваемою нами редакціею сеймовой конституціи гарантировалось православнымъ спокойное исповѣданіе своей вѣры и совершеніе богослуженія во всѣхъ имѣніяхъ, даже шляхетскихъ, даже духовныхъ.

Конституція о греческой религіи въ предложенной православными и, можетъ быть, нѣкоторыми другими сочувствовавшими имъ земскими послами редакціи не была принятой сеймомъ. Вѣроятно, эта редакція показалась сеймовому римско-католическому большинству излишне для православныхъ благопріятной... Вмѣсто этой довольно пространной редакціи принята была сеймомъ болѣе краткая редакція ея: «Въ виду того, что на теперешнемъ сеймѣ, вслѣдствіе краткости времени, религія греческая не могла быть успокоена, откладываемъ ее въ рецессъ до слѣдующаго сейма, а тѣмъ временемъ установляемъ, чтобы обѣ стороны сохраняемы были въ мирѣ» [67]). Въ такой формѣ никакого улучшенія въ правовое и фактическое положеніе православной церкви сеймовая конституція не вносила. Но самый фактъ внесенія въ число сеймовыхъ конституціи особой конституціи о греческой религіи, хотя бы въ формѣ простого заявленія объ отсрочкѣ окончательнаго о ней постановленія, всегда разсматривался православными, какъ нѣкотораго рода успѣхъ въ сеймовой борьбѣ съ уніей. Это внесеніе во всякомъ случаѣ свидѣтельствуетъ о нѣкоторой долѣ энергіи, проявленной православными земскими послами на сеймѣ 1627 года въ этой борьбѣ. Протестантамъ, не смотря на недавній громкій фактъ разрушенія двухъ ихъ церквей, не удалось добиться подтвержденія свободы совершенія ими своего богослуженія, хотя бы и въ самой неопредѣленной формѣ. Большинство земскихъ пословъ, всецѣло занятое во весь сеймовый періодъ времени своими текущими внутренними дѣлами, въ заключительный день сейма все-таки не отвѣтило православнымъ своимъ товарищамъ полнымъ отказомъ. Оно, очевидно, находило еще нужнымъ считаться съ ними. Можно думать, что и Сигизмундъ III, въ виду тяжелаго оборота, при-

[67]) Vol. leg., III, 263

нятаго тогда его шведской политикой, не считалъ удобнымъ создавать себѣ какихъ-бы то ни было затрудненій въ своихъ русскихъ областяхъ. Такъ называемый сеймовый судъ въ періодъ засѣданій интересующаго насъ сейма даже не прочь былъ въ частныхъ случаяхъ стать на защиту православной церкви отъ преслѣдованій уніатскихъ властей. Онъ рѣшилъ въ пользу православныхъ могилевскихъ магистрата и мѣщанъ споръ ихъ съ уніатскимъ полоцкимъ архіепископомъ Антоніемъ Селявой изъ-за двухъ могилевскихъ православныхъ церквей (Воскресенской и Покровской), присудивши эти церкви православнымъ [68]) *).

П. Жуковичъ.

---

[68]) Витеб. Ист.—юрид. матеріалы, VIII, 420. Нѣсколько дней спустя послѣ окончанія сейма, Сегизмундъ III утвердилъ Петра Могилу въ званіи кіево-печерскаго архимандрита (С. Т. Голубевъ, 1, прим. 296—297, грамота отъ 29 ноября 1627 г.). Впрочемъ, Могила былъ избранъ по особой рекомендаціи самого Сигизмунда, не пожелавшаго утвердить раньше избраннаго въ кіево-печерскіе архимандриты Ѳеофана Боярскаго (Арх. Юго-Зап. Рос., ч. I, т. VI, 586).

*) Копія дневника Варшавскаго сейма 1627 года, любезно предоставленная намъ проф. М. С. Грушевскимъ, передана нами въ Императорскую Публичную Библіотеку въ С.-Петербургѣ.

О поводахъ къ разводу въ Византіи IX—XV в.

Историко-правовой очеркъ *).

IV.

ОБРАЩАЯСЬ, наконецъ, къ памятникамъ *церковнаго* права Византіи, предложимъ, прежде всего, обзоръ *каноническихъ опредѣленій константинопольскихъ патріарховъ и патріаршаго синода*, которыя, раскрывая вопросъ о поводахъ къ разводу въ его существѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ служатъ фактическими иллюстраціями и конкретными примѣрами того, какъ правовыя нормы о расторженіи браковъ осуществлялись въ живой исторической дѣйствительности, въ бракоразводной практикѣ.

Такъ, въ апрѣлѣ 1038 года, византійскій патріархъ *Алексій Студитъ* издалъ синодальное опредѣленіе слѣдующаго содержанія. Нѣкто Петръ Вомвилà изъ Эллады сообщилъ патріарху, что въ его отсутствіе священникъ Никита Халкуци пригласилъ въ домъ его жену Каллію и дочь Митзію (Μιτζήν), совершилъ священнодѣйствіе и сочеталъ бракомъ его дочь съ Львомъ, сыномъ протоспаѳарія Анѳима. Отецъ просилъ патріарха расторгнуть этотъ «беззаконнѣйшій» бракъ. Итакъ, если кто-либо противъ воли обвинителя склонилъ дочь его къ браку,—разсуждаетъ патріаршая грамота,—и ни раньше, ни послѣ не расположилъ его къ примиренію, но всегда является неугоднымъ ему, то надлежитъ разводить подчиненную ему дочь съ тѣмъ, кто неправильно сочетался съ ней бракомъ. Гражданскіе законы презираютъ (μισοῦσι) такія сожительства и

*) Продолженіе. См. мартъ.

даже не считаютъ ихъ бракомъ. Еще дальше идутъ въ этомъ отношеніи священные каноны. Свѣдущій въ божественныхъ дѣлахъ царь (Левъ Мудрый) говоритъ, что такія сожительства нисколько не отличаются отъ блуда, а законъ гласитъ: брака не бываетъ, если не войдутъ въ соглашеніе лица заинтересованныя, отъ которыхъ вступающіе въ бракъ и зависятъ [247]). И вообще по закону такіе браки вмѣняются въ ничто. А св. Василій Великій говоритъ: «отроковицы, безъ соизволенія отца посягшія, блудодѣйствуютъ, но примиреніемъ съ родителями дѣло сіе мнится имѣти врачеваніе; впрочемъ, онѣ не тотчасъ допускаются къ пріобщенію, но запрещаются на три лѣта» (пр. 38); и еще: «браки противъ воли обладающихъ суть блудодѣянія», и если «имѣющіе власть изъявятъ согласіе на сожитіе, тогда супружество получаетъ твердость» (пр. 42). А съ другой стороны, законъ повелѣваетъ, что если въ теченіе трехъ лѣтъ объ отсутствующемъ отцѣ не будетъ извѣстно, живъ ли онъ и гдѣ находится, то его дѣти обоего пола могутъ законнымъ образомъ вступать въ бракъ; если же дѣти плѣнника или отсутствующаго вступятъ въ бракъ ранѣе трехлѣтія, то бракъ остается въ силѣ лишь въ томъ случаѣ, если новое лицо понравится отцу [248]). Наконецъ, по CXV (CXXXVI)-й новеллѣ (γ′, § 11) императора Юстиніана, дочь, достигшая 25-лѣтнаго возраста, не подвергается наказанію, если выйдетъ замужъ противъ воли отца [249]). Поэтому необходимо разслѣдовать все дѣло, и если окажется, что дочь просителя Петра вышла замужъ противъ воли отца и вопреки закону, то необходимо не только развести сочетавшихся бракомъ, но и подвергнуть отвѣтственности содѣйствовавшихъ въ этомъ лицъ, а священника, осмѣлившагося повѣнчать этотъ бракъ, слѣдуетъ послать къ мѣстному епископу для заслуженнаго имъ суда; тѣ вещи, которыя, по словамъ просителя, были унесены изъ его дома въ домъ женившагося на его дочери Льва, необходимо отобрать и возвратить ему; наконецъ, по смыслу закона, противъ мужа слѣдуетъ возбудить обвиненіе въ растлѣніи и дать удовлетвореніе сторонѣ, пострадавшей отъ этого преступленія [250]).—Та-

---

[247]) Basilica, l. XXVIII, tit. IV, § β′, tom. III, p. 166. Ed. *Heimbach.*

[248]) Basilica, XXVIII, tit. IV, § 7. 8, tom. III, p. 167.

[249]) *Zachariae,* II, 186.

[250]) Ράλλης καὶ Ποτλῆς, V, 37—39.

кимъ образомъ, по опредѣленію патріарха Алексія, былъ расторгнутъ бракъ, состоявшійся безъ согласія отца невѣсты.

Патріархъ *Михаилъ Кирулларій* (1043—1058 г.) издалъ слѣдующее опредѣленіе о женѣ священника, обвиненной въ прелюбодѣяніи. Священникъ Іоаннъ подалъ жалобу, въ которой заявилъ, что жена его впала въ прелюбодѣяніе, а онъ, какъ только узналъ объ этомъ преступленіи, разошелся съ ней и больше не желаетъ сожительствовать. Сообщивъ объ этомъ, священникъ спросилъ, будетъ ли онъ подвергнутъ запрещенію въ священнослуженіи, вслѣдствіе прелюбодѣянія своей жены. И мы,—говоритъ патріархъ,—отвѣчаемъ, что въ этомъ случаѣ нѣтъ препятствія для священнослуженія, такъ какъ запрещается въ священнослуженіи тотъ, кто женился уже на прелюбодѣйствовавшей. Если же онъ взялъ жену-дѣвственницу, которая, сожительствуя уже съ нимъ, будетъ прелюбодѣйствовать, священникъ же, узнавши объ этомъ, станетъ молчать, не удалитъ ее изъ своего дома и не будетъ принимать мѣръ къ разводу съ нею, тогда онъ, вслѣдствіе такого своего отношенія, признается недостойнымъ священства; но если онъ, узнавши, конечно, о прелюбодѣяніи жены, тотчасъ (παρευθύ) удалитъ прелюбодѣйку изъ своего дома и разведется съ нею, то опять остается въ достоинствѣ священства. Посему, если Іоаннъ говоритъ правду и, послѣ того какъ узналъ о прелюбодѣяніи жены, разлучился съ нею и отказался сожительствовать, то пусть онъ и опять остается священникомъ и никоимъ образомъ не долженъ подвергаться запрещенію въ совершеніи богослуженія по винѣ прелюбодѣянія его жены. А такъ какъ священникъ, по его словамъ, имѣетъ и сына отъ прелюбодѣйной жены, то онъ долженъ взять въ его пользу двѣ части изъ приданаго послѣдней, а третья часть должна быть предоставлена женѣ, чтобы она пользовалась ею въ монастырѣ, гдѣ и должна быть пострижена [251]).

По опредѣленію патріарха *Θеодота* (1151—1153), одинъ—неизвѣстный по имени—«царскій трубачъ» (βασιλικὸς βυκινάτωρ) [252]).

---

[251]) *В. Н. Бенешевичъ*, Опредѣленіе патріарха Михаила Кирулларія („Византійскій Временникъ", т. XII (1906), стр. 517—518. Срав. Ράλλης καὶ Ποτλῆς, V, 46.

[252]) Γεδεών Κανονικαὶ διατάξεις, II, 10.—Пользуемся случаемъ отмѣтить ошибку, допущенную въ русскомъ переводѣ „Правилъ святыхъ вселенскихъ соборовъ съ толкованіями", изданномъ Московскимъ Обществомъ любителей духовнаго просвѣщенія (М. 1877, стр. 514), гдѣ „Зла-

принявшій св. крещеніе, былъ разведенъ съ невѣрной своей женой, послѣ того какъ она не склонилась на убѣжденіе мужа также принять крещеніе [253]). Подлинный текстъ этого опредѣленія патріарха Θеодота не сохранился, но о немъ упоминаетъ Θеодоръ Вальсамонъ въ своемъ толкованіи на 72-е правило трулльскаго собора. Въ силу этого правила, православный мужъ (ὀρθόδοξος ἀνήρ) не долженъ вступать въ бракъ «съ женою ереti ческой» (αἱρετικὴ γυνή) и—наоборотъ, въ противномъ случаѣ бракъ долженъ быть расторгнутъ, а виновные подвергаются отлученію, «ибо не подобаетъ смѣшивать несмѣшаемое, ниже совокупляти съ овцею волка и съ частью Христовою жребій грѣшника». «Но аще нѣкоторые,—продолжаетъ правило,—будучи еще въ невѣріи и не бывъ причтены къ стаду православныхъ, сочетался между собою законнымъ бракомъ, потомъ единъ изъ нихъ, избравъ благое, прибѣгнулъ къ свѣту истины, а другій остался во узахъ заблужденія, не желая возрѣти на Божественные лучи, и аще при томъ невѣрной женѣ угодно сожительствовати съ мужемъ вѣрнымъ, или напротивъ мужу невѣрному съ женою вѣрною, то да не разлучаются, по Божественному Апостолу: святится бо мужъ невѣренъ о женѣ и святится жена невѣрна о мужѣ (1 Кор. XVII, 14)». Θеодоръ Вальсамонъ, изъясняя вторую половину правила, говоритъ: если одинъ изъ невѣрныхъ супруговъ приметъ православную вѣру, то изъ-за этого сожительство не должно быть расторгнуто, такъ какъ есть надежда, что и оба супруга впослѣдствіи будутъ единомысленны въ вѣрѣ, *но если кто-либо изъ нихъ предпочтетъ разлучиться, то бракъ вслѣдствіе этого долженъ быть расторгнутъ* [254]). И вслѣдъ затѣмъ Вальсамонъ и сообщилъ фактъ развода по опредѣленію патріарха Θеодота, когда мужъ, принявшій крещеніе, пожелалъ развестись съ своей невѣрной женой, не захотѣвшей вслѣдъ за нимъ отка-

---

σιλικὸς βυκινάτωρ—„*царскій* трубачъ“ переведено словами — „трубачъ *Василикъ*“. Не говоря уже о томъ, что такой переводъ не оправдывается филологическимъ оттѣнкомъ подлиннаго текста, собственное имя „Василикъ“ не было извѣстно ни классической древности (см., напр., списокъ собственныхъ именъ въ „Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης“ *Скарлата Византія*). ни христіанской агіологіи (см. „Μέγας Συναξαριστής“ *Дукаки* и „Полный мѣсяцесловъ Востока“ *архіепископа Сергія*, т. II[2]).

[253]) Ράλλης καὶ Ποτλῆς, II, 473.

[254]) Ibid., 473: εἰ γὰρ αἱρετίσεταί τις τούτων διαζυγῆναι, ἀπεντεῦθεν ὁ γάμος διασπασθήσεται.

заться отъ заблужденія и вступить въ составъ христіанской общины. Значитъ, фактъ обращенія одного изъ невѣрныхъ супруговъ въ православную вѣру самъ по себѣ не можетъ служить поводомъ къ разводу, но если кто-либо изъ супруговъ пожелаетъ расторженія брака вслѣдствіе различія въ вѣрѣ, то оно допускается, при чемъ починъ въ разводѣ по разновѣрію можетъ принадлежать не только «невѣрной» сторонѣ, остающейся въ узахъ религіознаго «заблужденія», но и тому супругу, который, «избравъ благое», устремился «къ свѣту истины» и не желаетъ оставаться въ прежнемъ «законномъ бракѣ», заключенномъ еще въ періодъ «невѣрія»,—какъ это и доказываетъ примѣръ новопросвѣщеннаго царскаго трубача изъ времени византійскаго императора Мануила Комнина (1143—1180 г.). Ѳеодоръ Вальсамонъ сообщаетъ нѣкоторыя свѣдѣнія по обсуждаемому вопросу и въ своемъ толкованіи на 13-ю главу XII-го титула Номоканона патріарха Фотія, гдѣ рѣчь идетъ «о бракахъ еретиковъ съ православными». Указавши на 72-е правило трулльскаго собора, Вальсамонъ говоритъ: «знай, что вѣрный не сочетавается по закону брака (νόμῳ γάμου) съ невѣрною, хотя нѣкоторые, введенные въ заблужденіе концомъ того же самаго канона, гдѣ говорится о невѣрныхъ, увѣровавшихъ послѣ брака, *смѣло утверждали нѣчто другое* (ἕτερόν τι τολμηρῶς εἶπον) [255]). Это «смѣлое утвержденіе», основывавшееся на неправильномъ пониманіи конца 72-го правила трулльскаго собора, состояло, очевидно, не только въ томъ, что оправдывались вообще смѣшанные браки вопреки подлинному смыслу всего этого правила, но и въ томъ, что при расторженіи браковъ по различію въ вѣрѣ, установившемуся уже во время супружества, на православнаго супруга налагалось ограниченіе—въ отношеніи почина этого дѣла—въ пользу супруга невѣрнаго, вопреки смыслу конца того же правила. Что касается запрещенія вообще смѣшанныхъ браковъ, то свою мысль объ этомъ Ѳеодоръ Вальсамонъ иллюстрируетъ ссылкою на обычаи грузинъ. «Зная,—пишетъ Вальсамонъ,—что грузины (τοὺς ἴβηρας)—православны и приняли всѣ наши обычаи, и видя, что они отдаютъ своихъ дочерей въ замужество за агарянъ, я удивляюсь и недоумѣваю, какъ они не встрѣчаютъ въ этомъ противодѣйствія со стороны своихъ архіереевъ, которые знаютъ и читаютъ постановленія божественныхъ каноновъ» [254]). Но

[255]) Ράλλης καὶ Ποτλῆς, I, 271—272.

[254]) Ράλλης καὶ Ποτλῆς, I, 272.

то же самое иногда практиковалось и въ Византіи, поэтому Вальсамонъ выразилъ пожеланіе, «чтобы и это было исправлено по волѣ и при помощи державнѣйшаго и святого нашего царя» [255]). О незаконномъ обычаѣ грузинъ, которые безразлично (ἀδιαφόρως) выдавали своихъ дочерей за агарянъ, Ѳеодоръ Вальсамонъ сдѣлалъ упоминаніе и въ своемъ толкованіи на 72-е правило трулльскаго собора, въ доказательство нарушенія той его части, которою запрещается «православной женѣ съ мужемъ еретическимъ сочетаватися» [256]). Но ссылкою на разводъ «царскаго трубача», увѣровавшаго послѣ брака, Ѳеодоръ Вальсамонъ, конечно, опровергъ другое смѣлое утвержденіе современниковъ, вытекавшее изъ неправильнаго пониманія второй половины правила и состоявшее въ томъ, будто расторженіе смѣшанныхъ супружествъ, образовавшихся послѣ обращенія одного изъ супруговъ въ православіе, можетъ быть по почину только «невѣрнаго» супруга... Нѣтъ, въ этомъ случаѣ необходимо обоюдное согласіе супруговъ, при томъ не иначе, какъ въ пользу православія, этого «свѣта истины», озаряющаго всѣхъ своими «Божественными лучами».

Такимъ образомъ, каноническое опредѣленіе патріарха Ѳеодота констатируетъ въ качествѣ бракоразводнаго повода и различіе въ вѣрѣ, возникшее уже во время супружества, при чемъ какъ существованіе брака, такъ и расторженіе его обусловливается въ этомъ случаѣ обоюднымъ согласіемъ супруговъ, но не иначе, какъ въ пользу православной вѣры. Извѣстно, что различіе въ вѣрѣ, какъ поводъ къ разводу, было отмѣчено и императоромъ Львомъ Мудрымъ въ CXII-й новеллѣ [257]).

При патріархѣ *Василіи II Каматирѣ* (1183 — 1187 г.) священный константинопольскій синодъ разсматривалъ два дѣла о женахъ, насильственно постриженныхъ въ монашество императоромъ Андроникомъ I Комниномъ (1183—1185 г.). Прежде всего, одной изъ нихъ—Ѳеодорѣ Комнинѣ, бывшей супругѣ военачальника Андроника Лопарда, котораго императоръ Андроникъ ослѣпилъ и заключилъ въ столичный Пантепоптовъ монастырь, гдѣ онъ и скончался — синодъ не разрѣшилъ снять иноческій образъ и выдти замужъ за короля Венгріи, сильно къ этому стремившагося, потому что она послѣ смерти мужа согласилась

---

[255]) Ibid.

[256]) Ράλλης καὶ Ποτλῆς, II, 473.

[257]) См. выше, стр. 63.

на постриженіе, хотя заключеніе ея въ монастырь и состоялось по насилію, и проживала въ киновіальномъ монастырѣ. Другимъ же благороднымъ женщинамъ, постриженнымъ также по насилію, тотъ же самый синодъ, по смерти тирана Андроника, предоставилъ право снять иночество, или потому, что мужья ихъ были живы, или потому, что по смерти тирана онѣ приняли неполное постриженіе [258]).—Такимъ образомъ, патріархъ Василій II опредѣлилъ, что насильственное постриженіе жены въ монашество,—будетъ ли оно неполнымъ или даже полнымъ,— не служитъ поводомъ къ ея разводу съ мужемъ, но, съ другой стороны, оно составляетъ препятствіе къ новому браку, въ случаѣ смерти мужа.

Далѣе, на разрѣшеніе константинопольскаго патріарха *Мануила II* (1244—1255 г.) былъ предложенъ слѣдующій вопросъ: «Нѣкоторые, удалившись отъ своихъ женъ, вслѣдствіе ненависти или по какой-либо другой причинѣ (διὰ μῖσος, ἢ ἄλλην ὁποιανδήτινα αἰτίαν), живутъ въ чужой странѣ, а жены ихъ остаются въ этомъ положеніи въ теченіе пяти и болѣе лѣтъ, при чемъ мужья ихъ не возвращаются и о нихъ неизвѣстно, гдѣ они живутъ; должно ли такимъ женамъ сочетаться бракомъ съ другими мужьями?» — Отвѣтъ данъ былъ патріархомъ въ слѣдующемъ родѣ: «Мужья, удалившіеся отъ своихъ женъ по какой-либо причинѣ и живущіе въ чужой мѣстности, заслуживаютъ отлученія (ἀφορισμοῦ εἰσιν ἄξιοι), если пребываютъ въ безпечности и не желаютъ опять возвратиться къ своимъ женамъ; если же о нихъ не будетъ вѣсти, хотя бы происходилъ розыскъ по почину ихъ женъ, и пройдетъ пятилѣтіе, съ тѣхъ поръ какъ мужья ихъ остаются въ безвѣстномъ отсутствіи, будутъ ли они плѣнниками, или исчезнутъ какимъ-либо инымъ образомъ,—то жены ихъ безпрепятственно могутъ вступать въ бракъ съ другими мужьями, согласно существующему закону,

---

[258]) Ράλλης καὶ Ποτλῆς, V, 148. — Здѣсь синодальное опредѣленіе относится къ группѣ неизвѣстныхъ по времени („ἀδήλου πατριάρχου“), но византійскій историкъ Никита Хоніатъ даетъ основаніе приписывать его Василію II Каматиру. Разказывая о низложеніи этого патріарха, совершеннымъ императоромъ Исаакомъ II Ангеломъ (1185—1195 г.), историкъ пишетъ: „Причиною для его низложенія послужило то обстоятельство, что онъ далъ разрѣшеніе снять черное платье и возвратиться къ прежнему образу жизни и прежней одеждѣ тѣмъ женщинамъ высшаго сословія, которыхъ Андроникъ противъ воли постригъ въ монашество“ (*Nicetas Choniata*, Historia, 530. Bonnae).

а тѣ жены, мужья которыхъ еще остаются въ живыхъ, должны ихъ разыскивать» [259]).—Значитъ, безвѣстное отсутствіе мужей, продолжающееся не менѣе пяти лѣтъ, только тогда можетъ служить поводомъ къ разводу, когда послѣ предварительнаго розыска, окажется, что или ихъ нѣтъ въ живыхъ, или объ этомъ ничего неизвѣстно; если же розыскъ откроетъ, что отсутствующій мужъ находится въ живыхъ, то жена лишается права вступать въ новый бракъ, мужъ же заслуживаетъ церковнаго отлученія за злонамѣренное оставленіе своей жены.

Въ новеллѣ патріарха *Аѳанасія I* (1289—1293 и 1303—1311 г.), утвержденной императоромъ Андроникомъ II Палеологомъ въ 1306 году, содержатся опредѣленія, имѣющія отношеніе и къ расторженію браковъ. Всѣмъ городамъ, — сказано здѣсь, — должно быть объявлено, чтобы никто безстыдно не осмѣливался совершать то, что вызываетъ гнѣвъ Божій и приноситъ вредъ душѣ, именно—блудъ, прелюбодѣяніе, мужеложство, кровосмѣшеніе, неправду или волшебство, но всякій виновный долженъ наказываться по закону, при чемъ судьи обязаны производить судъ безъ всякаго пристрастія, подкупа и лицепріятія, дабы снисхожденіе не навлекло большій гнѣвъ Божій, не могло содѣйствовать усиленію зла и не унизило значеніе власти (β′). Равнымъ образомъ, повсюду должно быть возвѣщено, чтобы женщина не теряла своей чести и особенно дѣвства съ кѣмъ угодно (τῷ βουλομένῳ), но если кто-либо обезчеститъ ее тайно, то онъ долженъ подлежать суду по законамъ, а если она отдастъ себя безъ насилія, то должна быть подвергнута остриженію волосъ и ссылкѣ; тѣмъ большему наказанію долженъ подлежать виновный въ растлѣніи (γ′) [260]).

Нѣсколько опредѣленій по бракоразводнымъ дѣламъ состоялось при византійскомъ патріархѣ *Іоаннѣ XIII Гликисѣ* (1315—1320 г.). Такъ, въ 1315 г., одинъ изъ царскихъ слугъ Константинъ Палати заявилъ патріарху и синоду, что нѣкая Аламанина, живущая, какъ и онъ, въ Меленикѣ, желала имѣть своимъ зятемъ Георгія Тарханіота; но онъ, увидѣвъ ея дочь и замѣтивъ большіе физическіе недостатки въ лицѣ, глазахъ и рукахъ невѣсты, тотчасъ же прекратилъ свадебное съ нею дѣло. Но ту, которую Тарханіотъ оставилъ, Аламанина сумѣла путемъ обмана просватать за Палати, при чемъ устроила

---

[259]) Ράλλης καὶ Ποτλῆς, V, 114—115.

[260]) *Zachariae*, Jus, III. 630; Срав. Ράλλης καὶ Ποτλῆς, V, 123—124.

обрученіе [261]) ночью, безъ всякаго содѣйствія въ этомъ и одобренія со стороны родителей жениха, которые даже и не знали, по какой причинѣ первый женихъ—Тарханіотъ прервалъ сношенія съ невѣстой. Потомъ и Палати узналъ объ обманѣ и тотчасъ же отвергъ такое бракосочетаніе. Мало того,—онъ рѣшился и бѣжать отъ невѣсты, такъ какъ проникся ненавистью къ дѣвицѣ и не могъ совершенно жить вмѣстѣ съ нею. И вотъ, онъ удалился отъ нея, а потомъ и совсѣмъ бѣжалъ съ мѣста своего жительства и ушелъ въ чужую страну, отказавшись отъ вступленія съ нею въ бракъ. Четыре года Палати находился вдали отъ родныхъ и отъ предѣловъ ромейскихъ (византійскихъ). Наконецъ, онъ возвратился на родину, но по прежнему питалъ полное нерасположеніе къ дѣвицѣ, былъ проникнутъ непримиримою ненавистью къ ней и угрожалъ ей убійствомъ, если будетъ принужденъ жить съ нею. Изложивъ все дѣло предъ патріаршимъ синодомъ, Палати просилъ синодальнаго рѣшенія его и при этомъ добавилъ, что теща съ женою злоумышляли на жизнь его посредствомъ волшебства и другихъ преступныхъ дѣйствій, послѣ того какъ онѣ увидѣли, что женихъ отказывается отъ брака. Патріархъ Іоаннъ и синодъ, въ составѣ восемнадцати архіереевъ, постановили, что это бракосочетаніе (συνοικέσιον) необходимо расторгнуть, какъ потому, что родители Палати не содѣйствовали сожительству, такъ и потому, что мужъ (ὁ ἀνὴρ)

---

[261]) Правило 98-е трулльскаго собора опредѣляетъ: „Жену, иному обрученную, берущій въ брачное сожитіе, при жизни еще обрученника, да подлежитъ винѣ прелюбодѣянія". Императоръ Левъ Мудрый въ новеллахъ LXXIV-й и CIX-й узаконилъ, что обрученіе должно совершаться посредствомъ церковнаго священнодѣйствія или благословенія (ἱερολογία, εὐλογία) [*Zachariae*, Jus, III, 172, 211]. Патріархъ *Іоаннъ VIII Ксифилинъ* (1064—1075 г.) издалъ два синодальныхъ опредѣленія относительно обрученія, въ одномъ изъ которыхъ (1066 г.) церковное обрученіе приравнивается по своему значенію къ браку, поэтому и предписано расторгать обрученіе по тѣмъ же основаніямъ, по какимъ расторгается и бракъ, а послѣдствія расторженія обрученія признаны тождественными съ послѣдствіями брачнаго развода, а въ другомъ опредѣленіи разъяснено, что препятствія для законнаго брака должны служить препятствіями и для заключенія законнаго обрученія (Ράλλης καὶ Ποτλῆς, V, 51—54). Наконецъ, императоръ Алексѣй I Комнинъ въ новеллѣ отъ 1084 г. узаконилъ, что только то обрученіе приравнивается къ браку, которое совершается посредствомъ церковнаго благословенія (*Zachariae*, Jus, III, 359 и д.; сравн. новеллу XXXI, ibid., 376 и д.).—Въ виду этого, мы и излагаемъ синодальное опредѣленіе патріарха Іоанна XIII отъ 1315 г.

въ теченіе продолжительнаго времени проникнуть ненавистью противъ жены (κατὰ τῆς γυναικός), а теща злоумышляла на его жизнь посредствомъ какого-то волшебства, такъ что онъ угрожалъ женѣ убійствомъ. Посему съ настоящаго времени,—сказано въ синодальномъ опредѣленіи,—названныя лица должны быть разлучены и каждый безпрепятственно можетъ вступать въ другой бракъ, если пожелаетъ. Вѣдь если бы даже со стороны жены не было и никакой вины, то для развода по законамъ (πρὸς τὴν διάλυσιν κατὰ νόμους),—добавляетъ оффиціальный документъ,—достаточно было бы и одного того, что родители мужа не соглашались на бракъ, а тѣмъ болѣе разводъ законно совершается тогда, когда имѣется продолжительная ненависть и другія причины. А такъ какъ Константинъ Палати, когда жилъ въ домѣ тещѣ, взялъ нѣкоторыя вещи изъ приданаго жены и во время бѣгства израсходовалъ ихъ, то патріархъ и синодъ обязали его вознаградить тещу изъ принадлежащихъ ему средствъ,—въ чемъ за него дали поручительство и обѣщаніе родственники, присутствовавшіе на судѣ. Наконецъ, синодъ постановилъ, что его опредѣленіе долженъ привести въ исполненіе митрополитъ Меленика, въ епархіи котораго живутъ участники судебнаго дѣла [262]).

Затѣмъ, въ декабрѣ 1315 года константинопольскій патріаршій синодъ разсмотрѣлъ слѣдующее дѣло. Нѣкто Іоаннъ Калести лично сообщилъ синоду, что его жена уличена была въ томъ, что находилась въ обществѣ посторонняго мужчины; при разслѣдованіи дѣла она созналась въ прелюбодѣяніи, а потомъ выдала мужу письменное удостовѣреніе въ томъ, что она никогда впредь не станетъ искать сожительства съ своимъ мужемъ, если только получитъ отъ него нѣкоторые предметы изъ своего приданаго. Мужъ, выдавъ ей все приданое, въ теченіе четырехъ лѣтъ жилъ отдѣльно. Потомъ его жена, подъ предлогомъ лишиться другихъ двадцати золотыхъ монетъ (иперпировъ) изъ своего приданаго, стала преслѣдовать его и принуждала заплатить эти деньги. На судѣ присутствовала и его жена, которая, выслушавъ показанія мужа, заявила, что она напрасно и ложно оклеветана мужемъ въ томъ, будто призналась въ прелюбодѣяніи, а въ дѣйствительности она, когда мужъ представилъ свидѣтелей, добровольно въ ихъ присутствіи созналась въ этомъ

[262]) *Miklosich* et *Müller*, Acta patriarchatus Constantinopolitani, I, 14—16. Vindobonae 1860.

преступленіи и дала письменное удостовѣреніе въ томъ, что оставитъ его, такъ какъ свидѣтели увѣрили ее, что она дѣйствительно получитъ отъ мужа двадцать иперпировъ. Патріархъ сдѣлалъ на судѣ попытку примирить супруговъ и указывалъ на необходимость для нихъ опять вступить въ сожительство, такъ какъ преступленіе жены не очевидно и не удостовѣрено свидѣтелями, тѣмъ болѣе, что она совершенно его отрицала и недобровольно принесла прежнее въ немъ сознаніе. Но въ виду того, что у мужа, на основаніи прежняго сознанія жены, сложилось убѣжденіе въ томъ, что она дѣйствительно виновна въ прелюбодѣяніи, и онъ со времени этого сознанія не только не измѣнилъ своего къ ней отношенія, но и проникся непримиримою къ ней ненавистью, а съ другой стороны, и жена отказывалась вступить въ дальнѣйшее съ нимъ сожительство, считая его человѣкомъ безчестнымъ и опасаясь, какъ бы онъ не осмѣлился посягнуть на ея жизнь, — въ виду всего этого патріархъ и синодъ рѣшили, что мужъ долженъ отдать женѣ двадцать иперпировъ, разводъ долженъ оставаться въ силѣ *вслѣдствіе непримиримой ихъ ненависти и добровольнаго ихъ разножитія* въ теченіе многихъ лѣтъ (διὰ τὸ ἀκατάλλακτον αὐτῶν μῖσος καὶ διὰ τὴν ἐκούσιον αὐτῶν ἐπὶ τοσούτοις χρόνοις διάστασιν), такъ что мужъ, когда отдастъ женѣ деньги, можетъ и впредь жить отдѣльно и даже жениться, если желаетъ, на другой женѣ [263]).

Въ апрѣлѣ 1316 года константинопольскій патріаршій синодъ, подъ предсѣдательствомъ патріарха Іоанна XIII Гликиса, разрѣшилъ слѣдующій споръ изъ области брачнаго права. Предъ синодомъ предсталъ нѣкто Георгій Пападопулъ и сообщилъ, что Георгій Діосіеринъ выдалъ за него замужъ свою дочь и согласился дать нѣкоторое приданое, которое и было занесено въ рядную запись. Но когда зять,—по его словамъ,—сталъ требовать это приданое, то тесть, вовсе его не имѣя, удалилъ Пападопула отъ своей дочери, которую потомъ и выдалъ за другого мужа, когда первый находился въ плѣну у непріятелей. Присутствовавшій на судѣ Діосіеринъ по поводу такого заявленія возразилъ, что разводъ состоялся вовсе не по недостатку приданаго, а потому, что Пападопулъ былъ извѣстенъ порочнымъ поведеніемъ, на долгое время покинулъ свою жену и распутствовалъ, странствовалъ съ мѣста на мѣсто,

---

[263]) *Miklosich et Müller*, I, 28—29.

былъ обвиненъ въ воровствѣ не только обыкновеннаго имущества, но и священныхъ и Богу посвященныхъ предметовъ, за что и былъ подвергнутъ заключенію, былъ уличенъ и въ другихъ преступныхъ дѣяніяхъ и остался неисправимымъ. Въ виду порочнаго поведенія затя, Діосіеринъ возбудилъ предъ кизикскимъ митрополитомъ дѣло о разводѣ, который и былъ полученъ и даже одобренъ византійскимъ патріархомъ Нифонтомъ I (1311—1315 г.), имѣвшимъ возможность хорошо ознакомиться съ дѣломъ по докладу самого Діосіерина, а послѣ развода отецъ вторично выдалъ свою дочь замужъ. При этомъ синоду была представлена и бракоразводная грамота. На основаніи этихъ показаній, не опровергнутыхъ и истцомъ, синодъ призналъ разводъ правильнымъ и законнымъ, состоявшимся вслѣдствіе распутной и преступной жизни мужа, и постановилъ, что Пападопулъ не имѣетъ права причинять своей бывшей женѣ и ея отцу какія-либо безпокойства. Когда же Пападопулъ предъявилъ на судѣ требованіе къ Діосіерину о вещахъ, будто бы данныхъ имъ его дочери, то Діосіеринъ представилъ синоду одно только ожерелье матери просителя, которое было дано его отцомъ, когда онъ въ первый разъ увидѣлъ свою невѣстку (κατὰ λόγον θεωρέτρου),—при чемъ Діосіеринъ прибавилъ, что за это ожерелье онъ далъ отцу перваго своего зятя соотвѣтствующій подарокъ. Въ виду этого заявленія, и второе требованіе Пападопуло было отвергнуто, — о чемъ была дана соотвѣтствующая синодальная грамота [264]).

Наконецъ, въ маѣ 1316 г. севастъ Евстаѳій Киннамъ сообщилъ патріарху и синоду, что его зять Ностонгъ уже два года тому назадъ безъ всякой благословной причины оставилъ свою жену и до настоящаго времени не возвратился къ сожительству съ нею, а предварительно растратилъ большую часть имущества, даннаго ему въ качествѣ приданаго, между прочимъ, виноградникъ и дома; послѣдніе онъ заложилъ, получилъ за это двѣсти иперпировъ и нѣкоторыя изъ имѣній съ находившимися на нихъ постройками выкупилъ. Киннамъ просилъ дать ему синодальный отвѣтъ, будетъ ли Ностонгъ опять жить съ своей женою,—или хотя бы для послѣдней было сохранено то, что было отдано въ залогъ, т. е. виноградникъ и дома, пока мужъ, оставивъ другихъ (τῶν ἀλλοτρίων ἀποστάς), почувствуетъ расположеніе къ своей женѣ. Па-

[264]) *Miklosich et Müller*, I, 53—55.

тріархъ и синодъ, въ виду такой жалобы, до трехъ разъ вызывали Ностонга на свой судъ, но онъ ни разу не явился. Поэтому рѣшеніе по дѣлу состоялось въ отсутствіе обвиняемаго. И патріархъ съ синодомъ общимъ рѣшеніемъ постановили—предоставить севасту Киннаму право продать тѣ недвижимыя имущества, которыя его зять выкупилъ на деньги, вырученныя отъ залога части приданаго, и этимъ способомъ сохранить для дочери виноградникъ и дома, дабы она владѣла ими, пока мужъ не возвратится къ ней. Въ заключеніи синодальной грамоты сказано, что никто не долженъ препятствовать Киннаму въ дѣлѣ продажи даннаго имъ за дочерью приданаго, но всѣ обязаны предоставить ему возможность безпрепятственно исполнить это [265]).—Изложенный документъ, свидѣтельствуя о компетенціи патріаршаго синода разсматривать судебныя дѣла имущественнаго характера, возникшія въ связи съ брачными отношеніями, показываетъ, что въ томъ случаѣ, когда по тѣмъ или инымъ причинамъ происходило разножитіе супруговъ, съ намѣреннымъ даже оставленіемъ жены мужемъ, патріаршій синодъ не спѣшилъ съ расмотрѣніемъ брака и примѣнялъ мѣры долготерпѣнія, въ надеждѣ на примиреніе супруговъ и на возстановленіе брачныхъ отношеній, нарушенныхъ, быть можетъ, даже прелюбодѣяніемъ.

Въ патріаршество *Исаіи* (1323—1334 г.) также состоялись два синодальныхъ постановленія, касающихся разсматриваемаго вопроса. Такъ, 28 мая 1325 года константинопольскій синодъ, подъ предсѣдательствомъ этого патріарха, разсмотрѣлъ слѣдующее дѣло. Одинъ изъ клириковъ эносской митрополіи Іоаннъ Манклавитъ, представши предъ синодомъ, доложилъ, что онъ одиннадцатилѣтнюю дочь свою выдалъ за мужъ за сына архонта церквей той же епархіи Аргира, но, въ виду того, что дочь его не имѣла законнаго для брака возраста, ни эносскій митрополитъ не разрѣшилъ Аргиру сожительство съ нею, ни самъ Манклавитъ не допускалъ этого, а кромѣ того вполнѣ довѣрился поручительству отца своего зятя въ томъ, что послѣдній не вступитъ въ супружеское общеніе до тѣхъ поръ, пока для его жены не наступитъ законное для этого время (12 л.) Тѣмъ не менѣе, молодой Аргиръ, не выждавъ положеннаго срока, совершилъ насиліе надъ своей несовершеннолѣтней женой и противоестественно—παρὰ φύσιν—соеди-

[265]) *Miklosich et Müller*, I, 56—57.

нился съ нею, сдѣлавшись виновникомъ большого вреда и порчи. На судѣ присутствовала и дочь Аргира, и синодъ призналъ необходимымъ, чтобы предварительно былъ произведенъ осмотръ потерпѣвшей. Была приглашена акушерка (μαῖα), которая и изслѣдовала ее. Освидѣтельствованіе показало, что, дѣйствительно, пострадавшей причиненъ вредъ, такъ что мужу совершенно нельзя съ ней жить. Въ виду этого, патріархъ и синодъ постановили, чтобы бракъ былъ расторгнутъ какъ вслѣдствіе несовершеннолѣтія жены, такъ, главнымъ образомъ, вслѣдствіе причиненнаго ей вреда и невозможности жить съ мужемъ. Отецъ жены, по постановленію синода, долженъ былъ получить обратно данное ей приданое, а также и подарокъ, полученный ею отъ отца мужа при первомъ знакомствѣ съ ней (θεωρετροῦπόβολον), такъ какъ послѣднему, поручившемуся за безопасность невѣстки, надлежало быть болѣе внимательнымъ къ этому поручительству и не допускать вреда и несправедливости къ ней. На основаніи синодальнаго опредѣленія, молодой Аргиръ признанъ разведеннымъ съ своей женой [266]).

Затѣмъ въ іюнѣ 1325 года въ синодѣ разсматривалось новое судебное дѣло. Вдова Апостолина изъ мѣстности Еннакосіонъ сообщила синоду, что при содѣйствіи пресвитера Панѳиири она пять лѣтъ тому назадъ выдала свою восьмилѣтнюю дочь замужъ за нѣкоего Ѳеодора Діаконита. Въ теченіе этихъ пяти лѣтъ, когда еще не было брачнаго сожитія, Ѳеодоръ раличнымъ образомъ злоумышлялъ противъ своей жены и причинилъ ей много оскорбленій, такъ что дочь Апостолины *питаетъ къ нему непримиримую ненависть и даже видѣть его не можетъ*; поэтому мать просила о разводѣ. Ѳеодоръ, присутствовавшій на судѣ, заявилъ, что дѣйствительно онъ вступилъ въ бракъ съ дочерью Апостолины, когда ей было восемь лѣтъ, но всему виною—мать, которая мѣшала ихъ сожительству. Патріархъ и синодъ признали этотъ бракъ незаконнымъ, вслѣдствіе несовершеннолѣтія дѣвицы, которая не имѣла необходимаго для супружества 12-лѣтняго возраста, и постановили расторгнуть его съ тѣмъ, чтобы каждая сторона обратно получила свои вещи, обмѣнъ коими предварительно состоялся, а равно сохранила за собой право вступить при желаніи во второй бракъ. Что же касается священника, по-

[266]) *Miklosich et Müller*, I, 132—133.

ступившаго необдуманно и несогласно съ божественными законами, то онъ былъ запрещенъ въ священнослуженіи [267]).

Интересное посланіе отправилъ въ началѣ 1340 г. византійскій патріархъ *Іоаннъ XIV Калекасъ* (1334—1347 г.) трапезунтскому митрополиту по поводу конкубината трапезунтскаго императора Василія I Комнина (1333—1340 г.). Послѣдній былъ женатъ на Иринѣ Палеологинѣ, дочери византійскаго императора Андроника III Младшаго. Во время пребыванія митрополита въ Константинополѣ,—писалъ ему патріархъ,—много говорили о томъ, что зять византійскаго автократора, правитель Трапезунта, великій Комнинъ нехорошо ведетъ себя въ отношеніи къ дочери императора и своей женѣ, великой Комнинѣ, и не любитъ ее, какъ долженъ любить мужъ свою жену; хотя она, по милости Божіей, не подала никакого повода къ разногласію, но Комнинъ такъ оскорбляетъ и огорчаетъ ее, что есть подозрѣніе, какъ бы съ теченіемъ времени онъ и совсѣмъ не удалилъ ее, вопреки увѣреніямъ митрополита и его клириковъ, будто дѣло находится въ иномъ положеніи. И вотъ теперь цатріархъ узналъ, что Василій Комнинъ настолько не возлюбилъ и оттолкнулъ отъ себя свою супругу, что взялъ прелюбодѣйку (μοιχαλίδα) и живетъ съ нею, какъ бы съ законною женою. Насколько это неприлично, пагубно, безчестно и вредно не только для души Комнина, но и для физическаго его благополучія и для власти,—это всѣмъ извѣстно. Мы только удивляемся твоему святительству,—писалъ митрополиту патріархъ,—а равно и тамошнимъ архіереямъ и всѣмъ духовнымъ и священнымъ мужамъ, какъ вы терпите этотъ неприличный поступокъ, производимый и до настоящаго времени, какъ вы не проникнетесь надлежащею божественною ревностью, не противостанете и не обличите беззаконіе и столь большое безстыдство, которое дерзко совершается къ попранію божественныхъ постановленій и каноновъ и ко вреду мѣстнаго христіанскаго народа, за который пастырямъ должно и умереть, если это необходимо. Всѣмъ извѣстно, какъ божественные и священные каноны относятся къ такому неприличному поступку: они лишаютъ св. причастія сожительствующихъ съ прелюбодѣйками и дѣлаютъ ихъ совершенно чуждыми собранія вѣрующихъ. Посему должно, — продолжаетъ патріархъ,—чтобы всѣ собрались, съ ревностью обсу-

[267]) *Miklosich et Müller*, I, 136—137.

дили и всѣми способами и средствами постарались прекратить этотъ неприличный и достойный проклятія поступокъ (ἐπάρατον πγᾶξιν) и беззаконіе; даже не слѣдуетъ и совершать въ городѣ ни божественную литургію, ни псалмопѣніе, если этотъ беззаконнѣйшій поступокъ будетъ оставаться въ силѣ. Патріархъ глубоко опечаленъ тѣмъ, что митрополитъ, вопреки его ожиданію, не позоботился о прекращеніи соблазнительныхъ дѣйствій трапезунтскаго императора, и ни самъ не обнаружилъ ревности къ обличенію богоненавистнаго поступка, ясно осуждаемаго канонами, ни подчиненныхъ ему клириковъ не расположилъ къ этому. Какую же надежду патріархъ можетъ возлагать на митрополита въ томъ случаѣ, если Комнинъ не обратитъ вниманія на его обличеніе, или же и обратитъ, а потомъ пройдетъ мимо, когда страсть помрачитъ его разсудокъ? Но митрополитъ долженъ всѣ усилія употребить къ подчиненію себѣ Комнина, потому что, кромѣ человѣческаго наказанія, есть судъ Божій за неправду и беззаконіе, который и постигнетъ трапезунтскую страну. Въ свою очередь, патріархъ и синодъ архіереевъ и вся вообще церковь Божія, заботясь о душевномъ благѣ Комнина, имѣя въ виду и пользу тамошняго христіанскаго народа, уже отправили особое посланіе императору, убѣждая его, какъ вселенскіе отцы (ὡς καθολικοὶ πατέρες), отстать отъ гибельнаго и беззаконнѣйшаго дѣла, далеко изгнать отъ себя богоненавистную прелюбодѣйку, которая по суду каноновъ подвергнута и отлученію, приблизить къ себѣ и жить съ своею законною женою. Патріархъ поручилъ митрополиту наблюдать за тѣмъ, какое дѣйствіе произведетъ на Комнина его посланіе, и если окажется, что отлученіе (ἀφορισμός) не прекратитъ беззаконія, то митрополитъ долженъ проявить необходимую настойчивость, дабы и самому не подвергнуться церковному наказанію за попустительство. Значитъ, митрополиту остается всѣми средствами позаботиться объ избавленіи Комнина отъ душевной гибели, себя—отъ грозящей опасности и народъ—отъ гнѣва Божія [268]).—Сильное посланіе патріарха Іоанна, проникнутое горячею ревностью о благѣ духовной его паствы и о торжествѣ каноновъ, нарушенныхъ «великимъ» Комниномъ, однако не было использовано трапезунтскимъ митрополитомъ для предназначенной цѣли, такъ какъ виновникъ соблазна Василій Комнинъ внезапно

[268]) *Miklosich* et *Müller*, I, 199—201.

скончался 5 апрѣля 1340 года, послѣ чего его супруга Ирина Палеологина, вслѣдствіе малолѣтства сыновей Алексѣя и Калоіоанна, заняла трапезунтскій престолъ [269]).

Далѣе, изъ синодальныхъ опредѣленій времени патріарха *Антонія IV* (1389—1390 и 1391—1397 г.) отмѣтимъ, прежде всего, два питтакія отъ мая 1394 года—одинъ на имя митрополита Монемвасіи, другой епископу Меѳоны—по поводу брака кавалларія Іоанна Кутрули. Послѣдній намѣренъ былъ вступить въ бракъ съ особою, разведенной по ея винѣ съ первымъ мужемъ пятнадцать лѣтъ тому назадъ. Сначала патріархъ, не зная объ этомъ разводѣ, запретилъ благословить бракъ Кутрули, такъ какъ былъ живъ первый мужъ его невѣсты. Но когда въ патріархію былъ представленъ документъ, удостовѣрившій разводъ, законно совершенный епископомъ Калогенита, то патріархъ Антоній и синодъ извѣстили монемвасійскаго митрополита, что Кутрули разрѣшается вступить въ бракъ съ избранной имъ особой, если только онъ не зналъ ее, какъ жену, когда она сожительствовала съ первымъ своимъ мужемъ (εἰ μόνον οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ὡς γυναῖκα, ὅτε συνῴκει αὕτη τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς). Митрополитъ,—по предписанію патріарха,—долженъ былъ разслѣдовать это и если окажется, что такого сожительства не было, то разведенная женщина можетъ вступить въ бракъ съ Кутрули и надъ ними долженъ быть совершенъ полный церковный чинъ брака (τελεία ἱερολογία γάμου), такъ какъ мы,—писалъ патріархъ,—признаемъ, что они прощены и благословлены отъ Бога. Епископу Меѳоны патріархъ сообщилъ, что женщина, законно разведенная по суду епископа Калогонита, имѣетъ разрѣшеніе вступить въ другой бракъ, кромѣ того лица, [въ прелюбодѣяніи] съ которымъ она нѣкогда была обвинена своимъ мужемъ (πλὴν τοῦ προσώπου ἐκείνου, εἰς ὃ κατηγορήθη παρὰ τοῦ ποτε ἀνδρὸς αὐτῆς). Но и этотъ епископъ долженъ предварительно разслѣдовать со всею точностью и основательностью, не обвинялась ли когда либо женщина своимъ первымъ мужемъ, прежде развода съ нею, въ незаконныхъ сношеніяхъ съ Кутрули, нѣтъ ли какихъ-либо каноническихъ препятствій къ вступленію ея въ другой бракъ, напримѣръ, нѣтъ ли здѣсь троебрачія при запрещенномъ возрастѣ и т. п. [270]).—Такимъ образомъ, патріаршее опредѣленіе

[269]) *A. Papadopulos-Kerameus*, Fontes historiae imperii Trapezuntini, I, 134. Petropoli 1897.

[270]) *Miklosich* et *Müller*, Acta II, 210—211. Vindobonae 1862.

касается вопроса о вступленіи въ другой бракъ жены, разведенной по ея винѣ прелюбодѣянія. Такой бракъ разрѣшенъ лишь спустя пятнадцать лѣтъ послѣ развода, въ теченіе которыхъ жена, очевидно, несла возложенную на нее церковнымъ судомъ епитимію. А затѣмъ новый бракъ разведенной жены допускался лишь съ такимъ лицомъ, которое находилось внѣ подозрѣнія относительно преступныхъ съ ней сношеній во время перваго супружества.

Въ мартѣ 1390 г. въ присутствіи патріарха Антонія IV и синода было сдѣлано слѣдующее постановленіе о нѣкоемъ Синатѣ, проводившемъ распутную жизнь. Если Синатъ будетъ впредь уличенъ въ распутствѣ съ блудницей, съ которой онъ сошелся и изъ-за которой скандализована (ἐσκανδαλίζετο) и его жена, или же вступитъ въ блудъ съ другой распутной женщиной, то безъ всякаго разсужденія (χωρὶς λόγου) долженъ быть подвергнутъ вселенскимъ патріархомъ наказанію, какое патріархъ признаетъ соотвѣтствующимъ его винѣ. Въ удостовѣреніе этого, постановленіе и было занесено въ кодексъ вселенской патріархіи [271]).

Наконецъ, патріархъ Антоній IV въ маѣ 1395 г. отправилъ грамоту ѳессалоникскому митрополиту по имущественному дѣлу монахини Ипомони, которая до своего поступленія въ монастырь находилась въ бракѣ съ Ѳеодоромъ Калоѳетомъ. Ипомони Калоѳетина обратилась къ патріарху и синоду съ просьбой признать ея права на имущество бывшаго ея мужа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и представила документъ, изъ котораго было ясно, что опредѣленіе церкви о ея бракѣ еще сохраняетъ свою силу и сожительство остается нерасторгнутымъ, потому что Калоѳетъ не могъ представить доказательство въ справедливости обвиненія своей жены въ прелюбодѣяніи; поэтому она требовала отъ своего мужа выдать ей натурою на годовое содержаніе хлѣба и вина, а также дровъ и тридцать золотыхъ на различныя ея нужды; когда же церковь постановитъ свое рѣшеніе относительно ея брака съ Калоѳетомъ, она безусловно ему подчинится, а теперь ея бракъ остается въ силѣ и она имѣетъ права на имущество мужа. Патріархъ и синодъ признали ея просьбу основательной и справедливой. Вѣдь мужъ обязанъ давать женѣ достаточное содержаніе, пока законно и по благословной и справедливой причинѣ не разведется съ

[271]) Ibid., 224.

нею. И синодъ опредѣлилъ, что изъ имущества Калоѳета въ теченіе всего времени, когда сожительство существовало не расторгнутымъ, его жена имѣетъ право получать ежегодно столько, сколько ей необходимо для содержанія. Такое право было признано за Калоѳетиной и секретомъ гражданскаго суда, который обязалъ Калоѳета содержать ее до тѣхъ поръ, пока она была и называлась его женою. Въ виду этого патріархъ и синодъ поручили ѳессалоникскому митрополиту разслѣдовать, сколько Калоѳетина получила отъ своего мужа на содержаніе въ періодъ производства брачнаго развода и сколько еще слѣдуетъ ей получить, согласно опредѣленію государственнаго суда и патріаршаго синода. А затѣмъ, существуетъ законъ, по которому жена, если мужъ обвинитъ ее въ прелюбодѣяніи и не можетъ доказать своего обвиненія, имѣетъ право, отказавшись отъ сожительства съ нимъ, получить свое приданое, предбрачный даръ и еще третью часть послѣдняго изъ имущества мужа. И если Калоѳетина не могла получить этого раньше по своему незнанію и неопытности, или же вслѣдствіе насилія своего мужа, то за нею признается право теперь возвратить все, принадлежащее ей по закону,—о чемъ ѳессалоникскій митрополитъ также долженъ позаботиться. Наконецъ, если Калоѳетъ не доказалъ своего обвиненія жены въ прелюбодѣяніи, а равно несправедливо обвинилъ ее и въ убійствѣ своей матери, которую беззаконно умертвилъ Калоѳетъ въ состояніи безумія (μανείς), то тѣмъ болѣе онъ не заслуживаетъ довѣрія въ томъ случаѣ, если станетъ доказывать, что все отдалъ своей женѣ по закону, а лишь судится за убійство ея матери. Вообще, митрополитъ ѳессалоникскій долженъ,—по опредѣленію патріарха и синода,—обо всемъ позаботиться и все исполнить согласно закону [272]).—Такимъ образомъ, изложенное посланіе патріарха Антонія IV вскрываетъ тяжелую семейную драму, отъ которой жена скрылась въ монастырѣ, а мужъ привлеченъ къ суду за убійство тещи. Мужъ предъявилъ къ женѣ обвиненіе въ прелюбодѣяніи, но доказать его не могъ, старался потомъ завинить жену въ матереубійствѣ, но опять безуспѣшно. Въ результатѣ, жена, имѣя право на расторженіе брака вслѣдствіе недоказанности взведеннаго на нее мужемъ обвиненія въ прелюбодѣяніи, воспользовалась этимъ правомъ, но потомъ предпочла удалиться въ монастырь и предъявила къ своему мужу судебное дѣло о содержаніи

[272]) *Miklosich* et *Müller*, II, 238—239.

ея въ періодъ бракоразводнаго процесса и о вознагражденіи ея по закону приданымъ, предбрачнымъ даромъ и еще третьею его частью. Имущественный споръ восходилъ на разсмотрѣніе и гражданскаго суда, и патріаршаго синода и въ обѣихъ инстанціяхъ рѣшенъ въ пользу жены. Документъ также и разъясняетъ, что жена, вступивши въ монастырь, имѣетъ право предъявлять къ своему мужу имущественныя претензіи до тѣхъ поръ, пока бракъ не расторгнутъ церковію.

Наконецъ, опредѣленія по бракоразводнымъ дѣламъ были постановлены константинопольскимъ синодомъ и въ патріаршество *Матѳея* (1390—1391 и 1397—1410 г.). Въ частности, любопытно слѣдующее обѣщаніе нѣкоего Іоанна Константа, данное патріарху въ февралѣ 1400 года. «Я, Іоаннъ, сынъ Константа, даю настоящее свое обѣщаніе предъ святѣйшимъ моимъ господиномъ, вселенскимъ патріархомъ, въ которомъ и заявляю, что такъ какъ я, по разрѣшенію его, женюсь на дочери Ситаруди, то и обѣщаюсь предъ нимъ, что если я, послѣ того какъ возьму ее, отрекусь отъ настоящаго своего обѣщанія *и опять возвращусь въ вѣру латинянъ*, то, во-первыхъ, долженъ развестись съ нею, во-вторыхъ, отдать ей все ея приданое и все ей принадлежащее, какъ еслибы я умеръ, и въ-третьихъ, долженъ лишиться въ пользу царской казны всего своего имущества, какое тогда у меня окажется [273]). — Представленный документъ является свидѣтельствомъ того, что въ Византіи разновѣріе супруговъ,—въ частности латинство,— возникшее во время брака, служило и для жены, оставшейся въ православіи, поводомъ къ ея разводу съ мужемъ, уклонившимся отъ церкви. А затѣмъ, когда разновѣріе служило препятствіемъ къ браку, согласно 72 правилу трулльскаго собора, то это препятствіе устранялось путемъ перехода разновѣрнаго супруга въ православіе, какъ это и сдѣлалъ латинянинъ Іоаннъ, сынъ Константа.

Въ іюнѣ 1400 г. патріархъ Матѳей и синодъ расторгли бракъ, заключенный при помощи обмана. Пресвитеръ Михаилъ Хумнъ подалъ жалобу на Іоанна Зарахуни, который, женившись въ Силивріи, бѣжалъ изъ этого города, во время военныхъ дѣйствій, въ Константинополь и здѣсь, обманувши пресвитера, вторично женился на его дочери, при чемъ взялъ въ приданое шестьсотъ иперпировъ. Когда же наступилъ миръ, то первая его жена прибыла изъ Силивріи въ столицу и яви-

[273]) *Miklosich* et *Müller*, II, 343.

лась къ своему мужу. Пресвитеръ, боясь за свое священство, за дочь и ея приданое, просилъ осудить Зарахуни за совершенный имъ обманъ. На патріаршій судъ явился и обвиняемый и заявилъ, что онъ, дѣйствительно, имѣлъ въ Силивріи жену, съ которою жилъ и до брака (πορνικῶς), а потомъ, вслѣдствіе принужденія правителя города Врієннія Леонтари, повѣнчался съ нею, но совершенно съ ней не жилъ и бѣжалъ въ Константинополь, гдѣ по собственному желанію и расположенію женился на дочери священника Хумна. Но свидѣтели—Врієній и другіе—показали, что Зарахуни женился въ Силивріи вполнѣ добровольно и безъ всякаго посторонняго принужденія, послѣ брака жилъ съ первою своей женой вполнѣ мирно и въ теченіе достаточнаго времени. И присутствовавшая на судѣ первая жена изобличила Зарахуни въ неправдѣ и показала, что они повѣнчались по взаимному расположенію, жили въ согласіи, имѣли ребенка, родившагося спустя десять мѣсяцевъ послѣ брака, и т. д. Патріархъ и синодъ постановили, что второй бракъ Зарахуни съ дочерью священника долженъ быть расторгнутъ, какъ противозаконный и представляющій самое порочное прелюбодѣяніе, виновникъ его долженъ подвергнуться церковной епитиміи, сохранить бракъ съ первой своей женой, возвратить второй женѣ ея приданое и еще триста иперпировъ за оскорбленіе и убытки, наконецъ, взять на свое обезпеченіе ребенка, имѣющаго родиться отъ второй его жены [274]).

Въ январѣ 1401 г. патріархъ Матѳей и синодъ сдѣлали постановленіе о монахинѣ, возвратившейся въ міръ. Нѣсколько времени тому назадъ Геронтій Проксимъ и его жена по взаимному соглашенію (ἐκ συμφώνου) рѣшили расторгнуть свой бракъ и принять монашество, о чемъ и заявили патріарху. Патріархъ не сомнѣвался въ искренности аскетическаго стремленія Геронтія, который послѣ расторженія брака, дѣйствительно, и постригся въ монашество, но что касается его жены Пепагомены, то патріархъ Антоній, зная о непостоянствѣ женщинъ (τὸ τῶν γυναικῶν ἄστατον συνειδώς), чрезъ своего великаго сакелларія Димитрія Вальсамона предупреждалъ ее, что если она желаетъ отказаться отъ иноческаго образа и жить по мірскому, то должна тотчасъ сдѣлать это, а если вскорѣ не сдѣлаетъ этого, то спустя нѣкоторое время ей уже нельзя будетъ сложить съ себя иночество. Но Пепагомена чрезъ

[274]) *Miklosich* et *Müller*, II, 401—404.

великаго сакелларія сообщила патріарху свой рѣшительный отвѣтъ, что она уневѣстилась Христу и никогда добровольно не отвергнетъ монашескаго образа. Однако, по прошествіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ кто-то убѣдилъ ее, что она, снявши иноческій образъ, получитъ выгоду отъ имущества Проксима—въ количествѣ третьей части своего приданаго, которая будетъ предоставлена ей вмѣсто гипобола какъ бы вслѣдствіе смерти мужа. И вотъ Пепагомена отказалась отъ монашества и, возвратившись въ міръ, возбудила искъ въ царскомъ секретѣ противъ Проксима, утверждая, что она была имъ обманута, такъ какъ онъ обѣщался и согласился вмѣстѣ съ нею, что какъ только прибудетъ въ столицу претендентъ на царскій престолъ Іоаннъ VII, они оба снимутъ монашество и станутъ жить совмѣстно, какъ и прежде. Но все оправданіе Пепагомены оказалось ложью, поэтому патріархъ Матѳей предалъ ее грозному отлученію (ἀφορισμὸς) за снятіе ангельскаго образа и за нарушеніе обѣтовъ, которые она чрезъ великаго сакелларія и патріарха дала Христу. А такъ какъ гражданскій судъ взыскивалъ съ Проксима гипоболъ, который онъ, какъ умершій для міра, долженъ былъ отдать своей женѣ, какъ оставшейся въ міру, то патріархъ заявилъ протестъ по поводу такого иска, потому что и она вмѣстѣ съ мужемъ умерла для міра и по соглашенію съ нимъ избрала монашескую жизнь. Однако, по распоряженію императора Мануила II Палеолога (1391—1425 г.), Проксимъ долженъ былъ представить патріарху своего поручителя относительно гипобола, каковымъ и явился царскій родственникъ Іоаннъ. И вотъ, въ то время, когда судебный процессъ не былъ еще законченъ, жена Проксима, подъ вліяніемъ угрызеній совѣсти и воспоминаній объ обѣтахъ, данныхъ предъ Богомъ и ею нарушенныхъ, опять надѣла монашескія одежды, явилась къ патріарху Матѳею и исповѣдала, что она дѣйствительно была монахиней и дала иноческіе обѣты, но потомъ нарушила ихъ подъ воздѣйствіемъ родственниковъ и матери, теперь же она, склонясь на убѣжденія такъ называемыхъ вселенскихъ судей (οἱ καθολικοὶ κριταί), раскаялась, возлюбила то, отъ чего отреклась, и желаетъ жить въ монастырѣ вмѣстѣ съ монахинями, какъ она сама, такъ и ея мать,—о чемъ Пепагомена сообщила патріарху и вторично, совмѣстно съ своей матерью, а также и чрезъ своего духовника, и обѣ онѣ получили отъ него прощеніе. Въ виду этого, патріархъ опредѣлилъ, что Іоаннъ долженъ быть сво-

боденъ отъ поручительства въ гипоболѣ за Проксима, а вмѣстѣ съ тѣмъ и объявилъ для всеобщаго свѣдѣнія, что Пенагомена стала монахиней тогда же, когда принялъ иночество и Проксимъ, и оба они по общему соглашенію (ἐκ κοινῆς συμφωνίας) сдѣлались монахами, поэтому бракъ ихъ и расторгается безъ имущественнаго убытка для той и другой стороны [275]).—Итакъ, соглашеніе по аскетическому мотиву служило въ Византіи поводомъ къ разводу и незадолго до ея паденія (1453 г.), причемъ не было обязательства для обоихъ супруговъ принимать монашество, а напротивъ, церковная власть,—какъ показываетъ представленный документъ,—считала необходимымъ подвергнуть испытанію относительно искренности стремленія къ монашеству обоихъ супруговъ, особенно же ту сторону, которая занимала въ разводѣ указаннаго рода пассивное положеніе. Фактъ отчасти иллюстрируетъ и имущественныя отношенія супруговъ при разводѣ по аскетическому мотиву.

Вторую группу памятниковъ церковнаго права средневѣковой Византіи, сообщающихъ тѣ или иныя свѣдѣнія по вопросу о поводахъ къ разводу, составляютъ каноническіе труды отдѣльныхъ авторовъ, имѣющіе форму отвѣтовъ (ἀποκρίσεις) на предложенные вопросы (ἐρωτήσεις) или вопросоотвѣтовъ (ἐρωτοαποκρίσεις), посланій (ἐπιστολαί), трактатовъ и изслѣдованій (πονήματα, μελέται), схолій (σχόλια), толкованій (ἐξηγήσεις) и разъясненій (ἐπιλύσεις) церковныхъ правилъ, равно и недоумѣній канонической свойства и т. п.

Такъ, на разрѣшеніе *Никиты, митрополита ираклійскаго*, жившаго въ концѣ XI или въ началѣ XII вѣка [276]), епископомъ памфильскимъ Константиномъ былъ предложенъ слѣдующій вопросъ (3): одна дѣвица вступила въ законный бракъ съ мужемъ, и была исполнена молитва обрученія и совершено священнодѣйствіе или вѣнчаніе, а потомъ мужъ удалился въ чужую страну и тамъ имѣлъ наложницу, какъ говоритъ дѣвица, и послѣдняя ожидала возвращенія мужа три года; теперь она по нуждѣ желаетъ взять другого мужа,—о чемъ Константинъ и испрашивалъ разрѣшенія митрополита Никиты.

---

[275]) *Miklosich* et *Müller*, II, 458—460.

[276]) Такую дату установилъ † проф. *А. С. Павловъ* („Сборникъ неизданныхъ памятниковъ византійскаго церковнаго права", стр. 12—15. Спб. 1898), вопреки общепринятому мнѣнію, относившему время дѣятельности Никиты Ираклійскаго ко второй половинѣ XIII в.

Послѣдній далъ такой отвѣтъ: мужъ долженъ быть разлученъ съ наложницей, но съ женой своей не долженъ быть разведенъ, равно и она не должна вступать въ другой бракъ, такъ какъ она, по слову Апостола, свободна бываетъ, когда умретъ мужъ ея, а пока живъ мужъ, она свободы не имѣетъ (1 Кор. VII, 39) [277]).

Другой вопросъ (4) Константина состоялъ въ слѣдующемъ: одна дѣвица взяла себѣ мужа, и были молитва обрученія и вѣнчанія, но супружескаго общенія еще не было, потомъ мужъ ея впалъ въ грѣхъ съ своей тещей, которая и стала беременной: что надлежало дѣлать?—Отвѣтъ митрополита Никиты послѣдовалъ такой: мужу должно дать снисхожденіе—имѣть свою жену, теща же должна быть удалена, вслѣдствіе дурного ея вліянія (διὰ τὴν φαύλην συνήθειαν—злаго ради обычая), дабы мужъ и опять не былъ увлеченъ ею [278]).

Затѣмъ, нѣкоторыя каноническія разъясненія (λύσεις) по бракоразводному вопросу были сдѣланы *ѳессалоникскимъ митрополитомъ Никитою* (XII в.). Въ частности, ему былъ предложенъ слѣдующій вопросъ (3): если жена, безъ всякой причины оставивъ своего мужа, удалится отъ него, а мужъ возьметъ другую, то должно ли и женѣ взять другого мужа или нѣтъ? а если мужъ оставитъ ее вслѣдствіе ея прелюбодѣянія, то что должно дѣлать? должна ли и она (прелюбодѣйка) взять мужа или нѣтъ?—Отвѣтъ былъ данъ такой: должно, чтобы мужъ разными средствами призывалъ къ себѣ безпричинно оставившую его жену, а теперь, взявши другую и пренебрегши ту, онъ подлежитъ двойному суду, пока не удалится отъ второй и не призоветъ къ себѣ первую: вѣдь если первая остается внѣ вины и развода по закону, то вторая не есть законная жена, но такое дѣло вполнѣ правильно признается блудомъ или прелюбодѣяніемъ; и не только мужъ подлежитъ отвѣтственности, но—и жена, если знала о случившемся; а если бы первая была изобличена по всей точности и строгости закона, какъ прелюбодѣйка, и ей судомъ была послана разводная грамота (ρεπούδιον), тогда разведенный съ нею, взявши другую жену, не долженъ подлежать отвѣтственности, а прелюбодѣйка, вина которой доказана, не только не должна брать мужа, но, послѣ того какъ подвергнется закон-

[277]) Проф. *А. С. Павловъ*, Сборникъ и пр., 17—18. Ср. Ράλλης καὶ Ποτλῆς, V, 441.

[278]) Проф. *А. С. Павловъ*, 18. Ср. Ράλλης καὶ Ποτλῆς, V, 440—441.

нымъ наказаніямъ, должна быть послана въ монастырь оплакивать (свой грѣхъ) [279]).

Другой вопросъ (15) касался разновѣрія супруговъ: если нѣкоторая жена, будучи (православной) христіанкой, сожительствуетъ съ армяниномъ, который не желаетъ присоединиться къ святой церкви, то что должно дѣлать?—Отвѣтъ: такой бракъ съ самаго начала своего нетерпимъ и не можетъ когда-либо имѣть силу; если оба супруга сначала были армянами, потомъ жена перешла въ св. церковь и приняла православіе, а мужъ остается въ своей ереси, то сожительство ихъ не должно расторгаться; если же какая-либо православная христіанка стала сожительствовать съ армяниномъ, то этого не должно быть; въ этомъ случаѣ жена должна оставаться безъ причастія, пока не разойдется съ еретикомъ: вѣдь еретика не должно даже и привѣтствовать (λέγειν χαίρειν), а тѣмъ болѣе не должно сожительствовать съ нимъ [280]).

Съ послѣднимъ отвѣтомъ имѣетъ аналогію одинъ анонимный вопросъ-отвѣтъ, находящійся въ «Νομική Συναγωγή» іерусалимскаго патріарха Досиѳея Нотара († 1707 г.) и относящійся по своему происхожденію къ XIII в. Вопросъ: если мужъ еретикъ, сожительствующій съ женою еретическою, только одинъ приступитъ къ непорочной вѣрѣ, тогда какъ жена не послѣдуетъ за нимъ, то должно ли ему разлучиться съ нею?—Отвѣтъ: мужъ тогда разлучается отъ жены и подвергается епитиміи, когда онъ, будучи вѣрующимъ, вступитъ въ бракъ съ женою еретическою; а если оба супруга зловѣрны и одна изъ нихъ сторона приступитъ къ непорочной вѣрѣ, а другая сторона не послѣдуетъ, то бракъ не долженъ расторгаться, какъ это соотвѣтствующимъ образомъ разъяснено великимъ ап. Павломъ и богоносными мужами,—ибо почему ты,—говоритъ онъ,—знаешь, не склонится ли и другая сторона къ подобной ревности и не сдѣлается ли единомысленной (срав. 1 Кор. VII, 16) [281]) *).

И. Соколовъ.

---

[279]) Проф. *А. С. Павловъ*, 30.

[280]) Проф. *А. С. Павловъ*, 32—33.

[281]) Μανουήλ Γεδεών, Νέα βιβλιοθήκη ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων τ. I, στ. 118. Κωνστ. 1903.—Изданные здѣсь вопросоотвѣты имѣютъ сходство съ аналогичными каноническими трудами архіепископа болгарскаго Димитрія Хоматіана (XIII в.).

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Латинскій языкъ въ его исторіи.

(Очеркъ).

ПОТЪ языкъ, который впослѣдствіи сталъ государственнымъ языкомъ міродержавнаго Рима, былъ сначала діалектомъ небольшого италійскаго племени. Говорили имъ латины, одно изъ италійскихъ, родственныхъ по крови и языку, племенъ, въ очень небольшой области — древнѣйшемъ Лаціумѣ, на пространствѣ между рѣкой Тибромъ, притокомъ его Аніеномъ, Апеннинами, горой Алгидомъ, рѣкой Нумикомъ и Тусскимъ моремъ. Въ качествѣ латинскихъ колонистовъ, говорили этимъ нарѣчіемъ и римляне. Росъ и укрѣплялся въ политическомъ и культурномъ отношеніи Римъ,— усиливался и развивался и его языкъ. Но памятниковъ латыни изъ древнѣйшей стадіи ея развитія не дошло до позднѣйшаго времени. О языкѣ Рима въ начальную пору его существованія, до появленія историческаго преданія, можно судить только по памятникамъ дальнѣйшаго времени и по языкамъ родственныхъ племенъ [1]). Изъ времени, послѣдовавшаго за доисторическою порою въ жизни Рима, памятники сохранились, хотя и въ очень небольшомъ количествѣ.

Въ концѣ мая 1899 года, при раскопкахъ на Forum

[1]) См., напримѣръ, проф. И. Цвѣтаева Сборникъ осскихъ надписей съ очеркомъ фонетики, морфологіи и глассаріемъ (Кіевъ, 1877), и его же Sylloge inscr. oscarum, и отзывъ проф. И. В. Помяловскаго объ этихъ изданіяхъ въ „Журн. М. Н. Пр.“ 1879, ч. 205, окт.; Italischen Sprachen von W. Deecke, neubearb. von W. Meyer-Lübke, въ G. Gröber, Grundr. d. rom. Philologie, I (1904—1906), 431 ff.; Grienberger въ Indogerm. Forschungen о надписи на такъ наз. фуцинской бронзѣ (по B. ph. W. 1909, 10, 313).

Romanum, вблизи арки Севера, была открыта небольшая четырехугольная, обломанная сверху, пирамидальная стела (колонна), покрытая по сторонамъ архаическими, вырѣзанными на камнѣ въ вертикально — бустрофедонномъ порядкѣ, латинскими письменами. Эта надпись, сохранившаяся, къ сожалѣнію, въ далеко не полномъ видѣ и отчасти именно поэтому прочитанная и истолкованная не сполна и не всѣми одинаково, есть самый древній изъ извѣстныхъ доселѣ лапидарныхъ памятниковъ латинскаго языка. Относятъ его къ V, даже VI вѣку до Р. Хр., при чемъ не исключается возможность принадлежности надписи и времени царей [1]). Раньше были открыты: латинская (или—по другому выраженію—изложенная латынью города Пренесты) [2]) надпись на золотой пренестинской фибулѣ (пряжкѣ), относимая къ VI вѣку до Р. Хр. [3]); найденная въ 1889 г. такъ называемая Duenos—надпись на глиняномъ сосудѣ, открытомъ въ Римѣ, относимая къ V вѣку до Р. Хр. [4]). Дальше идутъ надписи на древнѣйшихъ монетахъ, на небольшихъ сосудахъ и чашахъ, а также надписи изъ гробницы Фуріевъ въ Тускулумѣ—V вѣка отъ основанія Рима; надписи

---

[1]) Berl. ph. W., 1899, 31/32, 1001 ff.; 49, 1531 ff. (Ch. Hülsen); 1900, 22, 698 ff.; 23, 731 ff.; 24, 763 f.; 25, 796 ff.; 36, 1116 ff.; 40, 1244 — 1246; 1902, 7, 219 ff.; Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, 1899, Dezember; Steffens, Lat. Palaeographie (1903), гдѣ, какъ и въ B. ph. W., данъ и снимокъ съ памятника; изданіе W. Kroll, Die Altertumswissenschaft im letzten Vierteljahrhundert (1905), 221—222; Bibl. ph. classica за разные годы; „Журн. Мин. Нар. Просв." 1900, мартъ и ноябрь; „Филол. Обозр.", XX (1901), 1, 21—23; О. Базинеръ, Древній рим. форумъ при свѣтѣ новѣйшихъ раскопокъ (1904), 40—49.

[2]) На основаніи надписей изъ Пренесты, Тускулума, Тибура, признается, что даже вблизи Рима, въ предѣлахъ его непосредственнаго вліянія, мѣстныя особенности говора сохранились сравнительно долго. (G. Gröber, Grundriss d. Roman. Philol. I, 439—440). Поэтому говорятъ иногда о нарѣчіяхъ или говорахъ Пренесты, Ланувіума, наравнѣ съ нарѣчіемъ Фалерій и области города Капены. Fr. Stolz въ Histor. Grammatik der lat. Sprache, bearb. von Blase, Landgraf, Schmalz, Stolz, Thüssing, Wagener und Weinhold, I, 1, 15 ff. „Филол. Обозр." XIV (1898), 2, 12—13.

[3]) „Manios med vhevhaked Numasioi". Снимокъ съ надписи есть и въ B. ph. W. (1900, 23, 733).

[4]) Снимокъ съ части надписи—B. ph. W. 1900, 23, 733—734. Одно изъ толкованій—въ B. ph. W. 1897, 48, 1496. В. Модестовъ, Введеніе въ римскую исторію (1902), 169. Возраженія противъ подлинности надписи высказалъ проф. И. Нетушилъ въ „Филол. Обозр." XI (1896), 1, 121—126, въ статьѣ: „Дуэнова надпись".

на ящичкахъ и зеркалахъ Пренестинскихъ, посвятительныя надписи изъ Пизавра и элогіи Сципіоновъ — V и VI вѣковъ Рима [1]); законы о священныхъ рощахъ, декретъ Л. Эмилія Павла, опредѣленіе сената о Бакханаліяхъ — VI в. Рима; разныя священныя надписи и эпитафіи пренестинскія—VI и VII в., надписи Мумміевъ, lex Bantina, lex Acilia repetundarum—VII вѣка [2]), и многія другія разнаго содержанія надписи, этого, предшествующаго и слѣдующихъ вѣковъ, на камнѣ, металлѣ и другихъ матеріалахъ, въ томъ числѣ разные Fasti и Carmen Arvale, памятникъ древнѣйшей сакральной поэзіи, лапидарнымъ путемъ засвидѣтельствованный уже въ III в. имперіи, но въ сущности своей относящійся къ раннѣйшимъ памятникамъ латинской рѣчи [3]). Сюда же примыкаютъ преданные литературнымъ путемъ, въ рукописныхъ копіяхъ разныхъ памятниковъ литературы, такъ называемые leges regiae [4]), leges XII tabularum [5]), памятники архаической латыни въ Цицероновыхъ «законахъ» [6]) и т. п., а также фрагменты пѣснопѣнія Саліевъ, драгоцѣнный, хотя совсѣмъ небольшой и въ жалкомъ видѣ сохранившійся памятникъ древнѣйшей латыни [7]), и нѣкоторые другіе [8]). По мѣрѣ отдаленія отъ древнѣйшей поры, число уцѣлѣвшихъ памятниковъ языка, въ общемъ, становится обильнѣе, а содержаніе ихъ со стороны языка богаче. Все это — слѣды до-литературной латыни, отличающейся особою древностію формъ и простотою въ сочетаніи предложеній.

Въ метрическихъ сентенціяхъ, сохраненныхъ литературной традиціей съ именемъ Аппія Клавдія Слѣпого, который впрочемъ писалъ и прозою (V в. Рима), остался слѣдъ первыхъ начатковъ литературной рѣчи въ Римѣ [9]). Отселѣ начи-

---

[1]) Dialectorum italicarum exempla, ed. Schneider I, 1 (1886), 1 ss.; Wordsworth, Fragments and specimens of early Latin (1874), 156 ff.; Wilmanns, Exempla inscr. l., I, 1 ss.; Dessau, Inscr. lat. selectae, I, 1, ss.; L. Mueller, Der Saturnische Vers (1885), 153 ff.; И. Холодняк ъ въ „Журн. М. Н. П.“ 1884, ч. 231—232; 1887, ч. 251; 1888, ч. 259.

[2]) Schneider, Wordsworth, Bruns (Fontes iuris romani) и др.

[3]) H. Jordan, Krit. Beitr. z. Gesch. d. l. Spr. (1879), 189 ff.

[4]) Bruns, l. c.

[5]) Б. Никольскій, Система и текстъ XII таблицъ (1897).

[6]) H. Jordan, s. 225.

[7]) См., напр., L. Müller, s. 88; H. Iordan, 211 ff.; Merry, Select. fragm. of R. P. (1891), 1.

[8]) См. Schanz, I. [9]) Merry, p. 3.

нается такъ наз. архаическая (въ тѣсномъ смыслѣ) латынь. Засимъ, послѣ нѣкотораго перерыва въ преданіи, идетъ весьма длинный рядъ памятниковъ латинскаго языка въ его сравнительно литературной, постепенно, хотя и медленно, получавшей печать нѣкоторой художественности, формѣ. Фрагменты изъ переводной «Одиссеи» и трагедій Ливія Андроника, изъ Bellum Punicum, трагедій, комедій и претекстъ Невія, изъ эпоса и драмъ Эннія, сохранившіяся въ полномъ видѣ многія комедіи—палліаты Плавта и Теренція, фрагменты трагедій и претекстъ Пакувія и Акція и другихъ представителей римской драматической поэзіи ближайшаго и позднѣйшаго времени, отрывки изъ палліатъ Цецилія Стація и иныхъ древнихъ сценическихъ авторовъ, изъ тогатъ Титинія, Атты и Афранія, изъ Ателланъ Помпонія и Новія [1]), фрагменты изъ сатуръ Луцилія, вмѣстѣ съ памятниками прозаической рѣчи перваго въ собственномъ смыслѣ римскаго прозаика—Старшаго Катона, римскихъ анналистовъ, древнѣйшихъ ораторовъ и иныхъ писателей, представляютъ уже обильный матеріалъ для изученія латыни какъ высшихъ, такъ и низшихъ слоевъ народа, въ до-классическій періодъ. Существенное подспорье представляютъ при этомъ и надписи.

Къ началу классическаго періода геній народа, духовнымъ трудомъ нѣсколькихъ поколѣній и дарованіями своихъ лучшихъ выразителей, уже намѣтилъ и отчасти выработалъ нѣкоторыя нормы языка, а равно и метра, въ связи съ опредѣленіемъ количества (т. е. долготы или краткости слоговъ), которыя въ золотой вѣкъ римской литературы получили дальнѣйшее раскрытіе, развитіе и обогащеніе, послѣ же того и общее признаніе. Сначала явилась классическая проза—въ рѣчахъ, риторическихъ разсужденіяхъ, философскихъ трактатахъ и письмахъ Цицерона, въ большей своей части сохранившихся доселѣ, и въ «Запискахъ» Юлія Цезаря. Не много позже обозначился расцвѣтъ и поэтической рѣчи—въ художественныхъ созданіяхъ Виргилія, Горація, Тибулла, Проперція и Овидія, почти сполна сохранившихся и до нашего времени. Два этихъ періода—вѣкъ Цицерона и вѣкъ Августа—были подлинно временемъ высокаго развитія латинскаго литературнаго языка какъ въ прозѣ, такъ и въ стихахъ. Литературная рѣчь отлилась теперь въ изумительно точныя и красивыя,

[1]) Scaenicae Romanorum poesis fragmenta recogn. O. Ribbeck, I—II.

часто блестящія формы, но, разумѣется, не у всѣхъ авторовъ той поры. Литературный вкусъ, степень и самое свойство дарованія, конечно, не у всѣхъ авторовъ были одинаковы; иные жили еще традиціями прошлаго, къ которому примыкали близко и своей связи съ которымъ рѣзко не разрывали; иные совсѣмъ не придавали особаго значенія формѣ изложенія; у нѣкоторыхъ форма выраженія мыслей, не всегда искусная, условливалась и самымъ свойствомъ темъ, которыя ими обрабатывались; у нѣкоторыхъ дарованіе ихъ, несомнѣнно крупное, не успѣло вполнѣ развиться и созрѣть. Оттого языкъ Варрона, напримѣръ, не напоминаетъ языка Цицерона, а рѣчь Саллюстія не похожа на изложеніе Цезаря, хотя всѣ они были современниками. Стиль авторовъ мимовъ Децима Лаберія и Публилія Сира—не тотъ, что стиль поэтовъ Августова вѣка, хотя тѣхъ и другихъ раздѣлялъ не слишкомъ большой промежутокъ времени. Съ нѣкоторымъ ограниченіемъ можно сказать это даже о Лукреціи и Катуллѣ, принадлежавшихъ второй половинѣ вѣка Цицерона; Ливій жилъ уже послѣ Цицерона, среди литературныхъ вліяній эпохи Августа; но его рѣчь не всегда строго классическая. Индивидуальность авторовъ, даже при установившихся въ то или другое время языковыхъ нормахъ, всегда сказывается, и иногда сильно. Да и вообще переходы отъ одного періода къ другому въ духовной жизни народовъ, а слѣдовательно и въ исторіи языка, какъ отобраза и органа этой жизни, никогда не бываютъ рѣзкими и окончательными; языковыя явленія одного періода наблюдаются и въ слѣдующемъ, а иногда и много позже. Вѣрно подмѣчено, что историческаго развитія языка, какъ и развитія человѣческой мысли, измѣрять цифрами лѣтъ нельзя. Даже у первоклассныхъ писателей встрѣчаются языковыя черты стараго времени (напримѣръ архаизмы у Виргилія, допущенные имъ отчасти въ виду своеобразной привлекательности старинныхъ элементовъ для слуха автора національнаго эпоса, отчасти по требованію метра), какъ попадаются особенности не чисто литературнаго, но обыденнаго языка образованныхъ римлянъ (напримѣръ въ сатирахъ Горація и письмахъ Цицерона), что впрочемъ нисколько не служитъ къ ущербу достоинствъ этихъ авторовъ.

Литературныхъ твореній, въ которыхъ наблюдалась бы такая же или еще бо̀льшая гармонія между индивидуальной свободой писателя и общепризнанными, выработанными опы-

томъ, литературными требованіями, въ послѣдующее время не появлялось [1]). Языкъ долго еще продолжалъ жить и развиваться, но, въ цѣломъ, не къ лучшему, по сравненію съ тѣмъ, что было въ золотой вѣкъ литературы. Если литературный языкъ продолжалъ питаться обиходнымъ языкомъ образованныхъ классовъ, какъ бывало и прежде, то это было не только естественно, но пожалуй и необходимо. Если теперь не разграничивалась строго, согласно обычаю золотого вѣка, рѣчь прозаическая отъ рѣчи поэтической, то и отъ этого, подъ условіемъ необходимыхъ и по существу естественныхъ ограниченій, могло не произойти никакого ущерба для языка, напротивъ (какъ показываетъ литературный опытъ новыхъ народовъ) могла получиться польза для языка и изложенія, въ смыслѣ его оживленія и освѣженія. Ущербъ для нормальнаго развитія рѣчи произошелъ по преимуществу отъ того, что основныя и общія нормы языка въ глазахъ отдѣльныхъ авторовъ потеряли присущее имъ значеніе, выдвинулась же на первый планъ индивидуальность автора, не мирившаяся съ ограниченіями. При такомъ настроеніи и такой тенденціи писателей, къ тому же не обладавшихъ иногда и самодисциплиной духа, при ихъ склонности къ оригинальничанью, была опасность утратить тѣ пріобрѣтенія въ области языка и стиля, которыя были добыты доселѣ, особенно въ годы расцвѣта литературы. Еще важнѣе были политическія обстоятельства, при которыхъ проходила жизнь населенія, въ томъ числѣ и писателей, въ ту пору. Въ атмосферѣ деспотизма и безправія, тяготѣвшей надъ государствомъ въ теченіи всего послѣдующаго времени, за исключеніемъ немногихъ свѣтлыхъ промежутковъ, для жизни духа, а вмѣстѣ и для раскрытія проявленій этой жизни въ словѣ, не было простора, и она дѣйствительно понемногу замираетъ. Люди уходятъ въ себя, привыкаютъ замаскировывать свои мысли при ихъ выраженіи въ словѣ, впадаютъ поэтому въ искусственность и манерность, тяготѣніе къ которой поддерживалось къ тому же и модными тогда риторическими теченіями [2]). Простота и вмѣстѣ полнота, съ законченностью и округленностью въ выра-

[1]) Объ индивидуализмѣ авторовъ интереснѣйшія соображенія высказалъ F. Gaffiot, Pour le vrai Latin (B. ph. W. 1909, 40, 1252—1255). Срав. Wochenschrift für klass. Philologie, 1910, 2, рец. H. Blase.

[2]) Norden, Die antike Kunstprosa, а также его „Nachträge“ въ „2 Abdruck“ обоихъ томовъ 1909 г.

женіи мысли, наблюдается не у многихъ. Терялось постепенно самое чутье формы, утрачивалась способность соблюдать во всемъ мѣру, исчезалъ настоящій литературный вкусъ. Проистекавшія отсюда особенности языка времени имперіи также, конечно, представляютъ своего рода развитіе, но оно похоже отчасти на ростъ дерева, стволу и вѣтвямъ котораго искусственно придана несвойственная имъ по природѣ, въ ея существенныхъ чертахъ, форма. Когда въ періодъ такъ наз. серебряной латыни нѣкоторые авторы стали выражаться короткими (сравнительно съ Цицероновскими періодами) фразами и когда вообще чутье внутренней связи въ періодической рѣчи ослабѣло, когда поэтому нѣкоторыя частицы стали удаляться изъ латинской фразы, а другія употреблялись въ значеніи, имъ не принадлежавшемъ, то въ этомъ, съ исторической точки зрѣнія, слѣдуетъ видѣть тоже движеніе впередъ; но это движеніе, впослѣдствіи осложнившееся и имѣвшее большія послѣдствія, не есть движеніе по той прямой линіи, которая намѣчена была въ періодъ классическій. Изъ литературныхъ вкусовъ вѣка отчасти объясняется, напримѣръ, стиль Веллея Патеркула, Валерія Максима, Сенеки, Персія, Ювенала, Лукана, Валерія Флакка, Силія Италика, Плинія Старшаго, Стація. Въ сравнительно меньшей мѣрѣ отразились требованія времени на языкѣ Федра, Курція Руфа, Квинтиліана, Плинія Младшаго, даровитаго Марціала, оригинальнаго и по стилю Тацита.

И въ послѣдовавшее за симъ время также были авторы, писавшіе естественнымъ, простымъ и яснымъ языкомъ, напримѣръ Светоній. Среди авторовъ той же поры, писавшихъ размѣренной рѣчью, нѣкоторые обнаружили, вмѣстѣ съ даромъ и искусствомъ формы, извѣстный литературный вкусъ, напримѣръ Авзоній и Клавдіанъ. Но риторика и изысканность, вообще господствовавшая въ ту пору, умаляетъ цѣнность и лучшихъ сторонъ тогдашней рѣчи. Въ это же время въ жизни языка больше и больше обозначается новое — въ извѣстномъ смыслѣ—явленіе. Уже и прежде, въ отдѣльныхъ случаяхъ, наблюдалась нѣкоторая склонность отдѣльныхъ писателей къ архаизмамъ, которые вообще, благодаря отчасти школѣ съ ея авторами, никогда изъ литературы вполнѣ не исчезали [1]). Теперь эта склонность усилилась. Явилось цѣлое движеніе въ

[1]) K. Sittl, Archaismus, въ Commentationes Woelfflinianae (1891), 403 ff.

сторону употребленія архаизмовъ. Типичные выразители такого направленія—риторъ Фронтонъ, Апулей, отчасти Авлъ Геллій. При недовольствѣ тогдашнимъ настоящимъ, мысль нѣкоторыхъ естественно могла обращаться къ прошлому и старому, казавшемуся лучшимъ и со стороны языка. Къ этому располагала и надежда—придать изложенію архаическими чертами и элементами рѣчи своего рода привлекательность. Теперь замѣтнѣе выступали также элементы и вообще особенности народнаго языка, типичнымъ памятникомъ котораго еще въ первомъ вѣкѣ имперіи были великолѣпныя въ своемъ родѣ сатиры Петронія [1]). Народному языку было дано потомъ, отчасти сознательно, даже предпочтеніе предъ строго литературнымъ языкомъ, именно въ памятникахъ христіанской письменности, о которыхъ рѣчь будетъ особо. Языкъ Рима, съ разныхъ сторонъ (грамматической, лексической, семасіологической) отразившійся въ литературѣ, нѣкоторыми своими сторонами отобразился довольно рельефно и въ той письменности, которая представлена надписями, начиная съ обширнѣйшихъ и характернѣйшихъ изъ нихъ и кончая самыми малыми, въ родѣ сдѣланныхъ на свинцовыхъ тессерахъ [2]).

Доколѣ латинскій языкъ существовалъ въ обыденномъ употребленіи народа и образованныхъ классовъ и—затѣмъ—въ питавшемся изъ этихъ источниковъ языкѣ надписей и литературы, дотолѣ жилъ онъ полною жизнію. Въ теченіи этой своей долгой исторической жизни онъ постепенно, въ отдѣльныхъ своихъ сторонахъ, измѣнялся, въ зависимости отъ внѣшнихъ причинъ: мѣста, обстоятельствъ, культурныхъ вліяній, историческихъ событій, и причинъ внутреннихъ, заключавшихся въ индивидуальныхъ духовныхъ особенностяхъ и групповыхъ склонностяхъ лицъ, говорившихъ или писавшихъ по-латыни [3]). Позже, когда на основѣ народной латыни сложились и развились особыя романскія нарѣчія, латинскій языкъ, продолжая

---

[1]) Для примѣра можно указать на языкъ Юлія Валерія, который обслѣдованъ въ диссертаціи Fassbender, De Juli Valeri sermone huaestiones selectae, 1909.

[2]) См. хотя бы замѣтки изслѣдователя тессеръ, проф. М. Ростовцева, въ Сборникѣ статей по классич. филологіи въ честь П. В. Никитина (1901), стр. 80 слл.

[3]) О внѣшнихъ судьбахъ языка см. Budinszky, Die Ausbreitung d. lat. Sprache über Italien und d. Provinzen d. röm. Reiches (1881), и Denk, Geschichte d. gallo-fränkischen Unterrichts und Bildungswesens, von d. ält. Zeiten bis auf Karl den Grossen (1892).

въ извѣстномъ смыслѣ жить подъ формами этихъ нарѣчій [1]), продолжалъ существовать и въ видѣ особаго языка, но уже полуживого. Такимъ является онъ въ употребленіи западной римско-католической церкви въ средніе и послѣдующіе вѣка, затѣмъ—въ употребленіи для научныхъ, школьныхъ и литературныхъ надобностей на протяженіи цѣлаго ряда вѣковъ. Образованные люди средневѣковья часто прямо тяготѣли къ латыни [2]). Представители церкви, пользуясь латинскимъ языкомъ при богослуженіи, поддерживали знаніе языка путемъ епископскихъ или каѳедральныхъ, монастырскихъ и иныхъ школъ [3]). Къ этимъ средствамъ съ XII и XIII вѣка присоединились университеты [4]). Школьнымъ языкомъ даже въ городскихъ нѣмецкихъ училищахъ былъ латинскій, къ тому же не при одномъ лишь обученіи: воспитанники, по крайней мѣрѣ высшихъ отдѣленій, должны были говорить между собою по-латыни. Конечно, это была иногда странная латынь. Въ нѣмецкихъ школахъ при такихъ разговорахъ пользовались и нѣмецкими словами, придавъ имъ латинское окончаніе (подобно тому, какъ дѣлали иногда ученики старыхъ духовныхъ школъ въ Россіи). Положеніе: melius malum latinum, quam bonum teutonicum—поддерживалось здѣсь настойчиво, въ томъ можетъ быть предположеніи, что важенъ навыкъ выражаться по-латыни, правильность же рѣчи приходитъ со временемъ [5]). Въ высшихъ школахъ средневѣковья господствовала также латынь. И языкомъ ученыхъ былъ языкъ латинскій, хотя тоже нѣ-

---

[1]) См. напр., цитованное изданіе Грёбера, также — Körting. Lat.-roman. Wörterbuch (1907), Walde, Lat. etymol. Wörterbuch (1906). Въ подобномъ же, въ сущности, смыслѣ отдѣльныя латинскія слова продолжали существовать, въ измѣненномъ, разумѣется, видѣ, въ другихъ языкахъ, напримѣръ греческомъ (B. ph. W. 1892, 2, 61) и даже еврейскомъ (B. ph. W. 1898, 27, 857; 1900, 11, 341).

[2]) Срав. напр., Haase, De medii aevi studiis philologicis disputatio (1856), p. 3: inter Germanos quicunque supra vulgus sapere studebant, adeo latinis litteris se dabant, ut patriam linguam tanquam agrestem et incultam... neglegerent etc.

[3]) В. Преображенскій, Восточныя и западныя школы во времена Карла Великаго (Спб. 1881).

[4]) Н. Суворовъ, Средневѣковые университеты (Москва, 1898).

[5]) Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen I (1896), 21—22. Срав. Th. Ziegler, Gesch. d. Pädagogik mit besonderer Rücksicht auf d. höhere Unterrichtswesen (1895). Для позднѣйшаго времени сравн. П. Каппистъ, графъ, Историч. очеркъ развитія средняго образованія въ Германіи (Москва, 1900).

сколько своеобразный. Въ средніе вѣка никто не сомнѣвался, что образцомъ стиля и литературной формы должны быть римскіе писатели, и именно классическіе; но, интересуясь содержаніемъ, а не формою, христіанскою истиною, а не языческими представленіями, которыя казались или не стоющими вниманія или не безопасными, останавливаясь на предметахъ, о которыхъ и нельзя было говорить языкомъ древнихъ римлянъ по самому свойству идей, занимавшихъ средневѣковаго человѣка, ученые и клирики этой поры и въ университетахъ и въ обыденной жизни говорили не чистымъ языкомъ римлянъ, но языкомъ до нѣкоторой степени новымъ. Этотъ языкъ слагался главнымъ образомъ подъ вліяніемъ тогдашнихъ учебныхъ руководствъ и пособій, имѣвшихъ—вмѣстѣ съ достоинствами—крупные недостатки, и новыхъ потребностей; изучали его часто почти такъ же, какъ изучаютъ живые языки, т. е. путемъ практическимъ, который можетъ быть хорошъ лишь подъ извѣстными условіями. И въ университетахъ и въ общежитіи говорили, конечно, часто варварскою латынью, и это было неизбѣжно: вѣдь языкъ этотъ не былъ природнымъ. И въ лучшихъ памятникахъ средневѣковой латыни предъ нами не языкъ римлянъ времени Цицерона; однако въ этой латыни чувствуется изучавшимъ ее извѣстная свѣжесть и живость, свидѣтельствующая о живомъ чутьѣ языка; эта латынь не лишена иногда достоинствъ и въ стилистическомъ отношеніи, какъ можно судить по стилю одного изъ такъ называемыхъ «темныхъ людей». Средневѣковая латынь могла производить впечатлѣніе и на сердце, какъ показываютъ нѣкоторыя тогдашнія церковныя пѣснопѣнія [1]). Вообще средневѣковой латинскій языкъ оказывался для той поры вполнѣ пригоднымъ—быть до нѣкоторой степени универсальнымъ языкомъ, которымъ онъ отчасти и былъ [2]).

---

[1]) Paulsen, I, 45—48. Сравн. Wuttke, Die Kosmographie des Istrier Aithikos, S. CIX ff., и Schuchardt, D. Vokalismus des Vulgärlateins, III (1868), S. 21.

[2]) Carl Hirzel, Grundzüge zu einer Geschichte der class. Philologie, 1862, S. 19: Die lateinische Sprache war die Sprache der Bildung. Dieselbe wurde zwar sehr corrumpirt, erhielt sich aber doch durch ihre Verbindung mit der katholischen, im ganzen Abendland herrschenden Kirche eine gewisse Universalität und Lebensfrische. S. 21: Das Latein, noch lebendig im Munde und in der Schrift der Gebildeteren, wird fast ausschliesslich betrieben, dabei werden aber nicht sowohl die römischen Classiker als kirchliche Schriftsteller und Werke fünften und sechsten Jahrhunderts, so wie des spä-

Съ началомъ такъ называемаго возрожденія классической древности на западѣ наступило для латинскаго языка лучшее время. Латынь и въ эту пору бывала не всегда правильною [1]). Но важно было то, что трудами видныхъ гуманистовъ, въ томъ числѣ Лоренцо Валлы [2]), тверже были установлены нормы

---

teren Mittelalters, die dem Unterrichte dienen, zu Grunde gelegt. Cf. S. 23. Frid. Haase, De medii aevi studiis philologicis disputatio, 1856, pag. 24 s: fuerunt, qui vel oratione in barbarum corrupta ingeniose uterentur, fuerunt item, qui assidua bonorum scriptorum lectione colorem aliquem antiquae et probae latinitatis ducerent ac vel prosa oratione vel versibus ad Ciceronis et Virgilii elegantiam adspirarent... Sciendum autem est linguam latinam non tamquam mortuam medio aevo disci solitam, cuius regulae ab solis Romanis peti possent, sed tum quoque vivere eam visam et tamquam viventem usurpatam esse ac tractatam... Itaque quamquis linqua latina iam dudum multiplici labe et rusticitate infecta esset..., tamen et in scholis omnisque doctrinae studiis, item in ecclesia et in iure iudiciisque et quotidiano eruditorum hominum usu vetus lingua retinebatur etc. О студенческой средневѣковой поэзіи можно судить по Carmina clericorum (Studenten-Lieder des Mittelalters), которыя „edidit domus quaedam vetus", 7-te Auflage, Verlag von G. Fock, Leipzig, „gedruckt in diesem Jahre". Относительно термина clerici срав. Н. Суворовъ, Средневѣковые университеты, стр. 225, и Du Cange, Glossarium med. et inf. Lat., s. v. clerici et scholares. Любопытно средневѣковое стихотвореніе, которое опубликовалъ Helm въ Neue Jahrbücher f. Ph. u. P., 1896, и которое перепечатано въ „Фил. Об.", XI, отд. II, стр. 95—96. Для изученія средневѣковой латыни, на которой уже давно останавливались западные ученые (о Траубе см. „Гермесъ" 1909, 3, 66), въ ближайшіе годы многое сдѣлалъ русскій ученый, проф. А. Малеинъ. Его работы по этому предмету находились въ связи съ изслѣдованіемъ рукописнаго преданія Марціала и Альдгельма, которымъ посвящены, кромѣ журнальныхъ статей, двѣ его книги: „Марціалъ. Изслѣдованія въ области рукописнаго преданія поэта и его интерпретаціи" (Спб. 1900), и „Рукописное преданіе загадокъ Альдгельма" (Спб. 1905). На глоссы (о нихъ см., напр., B. ph. W. 1901, 31—32, 974) изъ русскихъ ученыхъ обратили большое вниманіе проф. М. Покровскій и А. Грушка въ своихъ журнальныхъ статьяхъ и отдѣльныхъ изданіяхъ.

[1]) Ioachimus Claudius, въ 1543 году, въ Epistola, напечат. въ качествѣ предисловія къ кёльнскому изданію Laurentii Vallae De linguae latinae elegantia libri sex (Coloniae, 1545), говорилъ: Fluebat Vallae temporibus sermo Latinus sine lege, sine ulla priscae puritatis observantia, grassabaturque tota Italia barbaries etc.

[2]) Срав. напримѣръ сужденіе вышеназваннаго Іоахима Клавдія о Л. Валлѣ въ его Epistola, и Praefatio самого Валлы къ его труду, по изданію 1545 г. Мимоходомъ не лишне замѣтить, что въ этомъ изданіи принята орѳографія „Vergilius", а не „Virgilius", можетъ быть подъ вліяніемъ доказательствъ, представленныхъ гуманистомъ Анжело Полиціано въ защиту начертанія „Vergilius" (см. Teuffel. Gech. d. r. L., въ отдѣлѣ объ имени Виргилія). Возможно, что и самъ Валла писалъ „Vergilius".

языка, которыя и вошли въ сознаніе многихъ [1]). Гуманистамъ казалось, что латинскій языкъ долженъ быть единственнымъ литературнымъ языкомъ, и къ нему дѣйствительно обращались въ весьма многихъ случаяхъ. Въ періодъ гуманизма онъ былъ обычнымъ языкомъ рѣчей при заключеніи мирныхъ договоровъ, при пріемѣ посольствъ, при общественныхъ и частныхъ собраніяхъ и торжествахъ. На этомъ языкѣ писалось множество писемъ, и оффиціальныхъ и неоффиціальныхъ, и эти письма иногда отличались замѣчательною чистотою рѣчи. На томъ же языкѣ появились отличные для своего времени грамматическіе и лексикографическіе труды, историческія и антикварныя изслѣдованія. Тотъ же языкъ встрѣчаемъ въ памятникахъ тогдашняго краснорѣчія, облеченныхъ въ метрическую форму. Существовали нео-латинскія поэмы эпическаго, историческаго, эпиграмматическаго, элегическаго и лирическаго содержанія. Въ Римѣ и внѣ Рима давались сценическія представленія латинскихъ комедій Плавта и Теренція. Латинскимъ языкомъ пользовались при толкованіи древнихъ авторовъ, въ руководствахъ по риторикѣ и другимъ отраслямъ научнаго знанія [2]). При этомъ существенное значеніе имѣло то обстоятельство, что латынь была въ почетѣ и распространялась не среди однихъ высшихъ

Нынѣ это начертаніе, имѣющее довольно надежныя для себя основанія, принято повсемѣстно въ Германіи; въ другихъ странахъ, напримѣръ, Франціи и Англіи, начертаніе „Virgilius“ держится твердо, отчасти вѣроятно по традиціи и общей привычкѣ къ старой орѳографіи. Сравн. Ritschl Op. ph. II, 779—782, и Schuchardt, Der Vokalismus des Vulgärlateins, II (1867), S. 58.

[1]) О цицероніанцахъ, условныхъ и безусловныхъ, говоритъ, напримѣръ, Буркгардтъ, Культура Италіи въ эпоху возрожденія, стр. 202 сл. по русск. переводн. изд. 1876 г.

[2]) Въ высокой степени интересенъ не только по содержанію, но и по языку, научно-литературный памятникъ, подъ заглавіемъ Bellum grammaticale, относящійся къ началу XVI вѣка. Авторъ этой „Войны въ Грамматикѣ“—А. Гуарна (Andrea Guarna) нашелъ многочисленныхъ подражателей, притомъ отчасти въ ближайшее къ нему время. Новѣйшее изданіе и изслѣдованіе памятника и его переработокъ представилъ J. Bolte (въ Monumenta Germaniae Paedagogica, Bd. 43) подъ заглавіемъ: A. Guarnas Bellum grammaticale und seine Nachahmungen. Отзывы объ этомъ превосходномъ изданіи—въ Korrespondenz-Blatt f. d. Höheren Schulen Würtembergs, XVI, 6—7 (B. ph. W. 1909, 44, 1386) и въ ж. „Гермесъ“ 1909, 4, 93—94. Текстъ памятника, переработанный Шпангенбергомъ, перевелъ съ лат. на русскій языкъ Д. Янчевецкій для ж. „Гимназія“. Отдѣльный оттискъ вышелъ подъ заглавіемъ: J. Spangenbergius, Война въ латинской грамматикѣ, Ревель, 1893.

сословій, но и въ среднихъ классахъ, притомъ даже маленькихъ городовъ [1]).

Латинскій языкъ долгое время оставался языкомъ школы; умѣнье свободно выражаться по-латыни считалось въ XVI вѣкѣ въ Германіи одною изъ первыхъ учебныхъ цѣлей. Въ авторахъ, владѣвшихъ латинской рѣчью, недостатка не было. Для примѣра достаточно указать на родственную намъ народность—польскую, находившуюся совсѣмъ не въ центрѣ гуманистическаго движенія, которая дала замѣтныхъ неолатинистовъ-стихотворцевъ въ XVI и XVII вѣкахъ [2]). И позже умѣнье не только понимать латинскую рѣчь, но и писать и говорить полатыни, въ предѣлахъ нынѣшней Германіи, прежде всего требовалось отъ всякаго, кто искалъ научнаго образованія. Въ XVIII вѣкѣ, вблизи Львова въ Галиціи, жилъ гуманистъ-крестьянинъ, писавшій латинскіе стихи [3]). Впрочемъ, съ теченіемъ времени, положеніе латинскаго языка, въ общемъ, замѣтно измѣнялось къ худшему. Въ XVIII столѣтіи, по крайней мѣрѣ до половины, въ нѣмецкихъ школахъ и въ университетахъ чувствовалась еще латинская атмосфера [4]); въ XIX столѣтіи, особенно съ 1848 г., эта атмосфера исчезаетъ; даже для оффиціальнаго краснорѣчія въ университетахъ часто пользуются нѣмецкимъ языкомъ [5]). Практическое примѣненіе латинскаго языка становилось болѣе и болѣе ограниченнымъ. Однако назвать этотъ языкъ мертвымъ въ строгомъ смыслѣ слова и теперь еще нельзя. Даже въ не очень давнее время онъ былъ обычнымъ языкомъ профессора и студентовъ при

---

[1]) Hirzel, 25.

[2]) Г. Зенгеръ, Критическія замѣтки къ нѣкоторымъ мѣстамъ въ латинскихъ стихотвореніяхъ вновь изданныхъ польскихъ писателей XVI и XVII вѣковъ, въ Сборникѣ статей въ честь И. В. Помяловскаго (1897), стр. 25—54. Срав. въ томъ же Сборникѣ, стр. 179—190, статью С. Пташицкаго, Къ исторіи литературныхъ заимствованій въ польской литературѣ XVI столѣтія. Извѣстный Conrad Celtis еще въ концѣ XV вѣка учредилъ въ Польшѣ ученое общество — Sodalitas litteraria Vistulana. Bursian, Gesch. d. class. Philologie in Deutschland, I, 113.

[3]) Th. Sinko, G. K. Skop, ein Bauer—Humanist des 18 Jahrhunderts, въ Eos, XIII, 1 (по B. ph. W., 1908, 42, 1324).

[4]) Объ этомъ можно судить, напримѣръ, по языку имѣющейся у автора, любопытной и въ другихъ отношеніяхъ, брошюры: „Dissertatio de norma actionum studiosorum sev von dem Burschen-Comment, edita ab renommista rerum bursicosarum experientissimo eodemque intrepido horribilique Martiali Schluck Raufenfelsensi. MDCCLXXX“.

[5]) Paulsen, II, 401.

филологическихъ занятіяхъ въ нѣкоторыхъ изъ университетскихъ семинаріевъ. Еще недавно появлялось на западѣ и доселѣ появляется весьма не мало написанныхъ по-латыни диссертацій на ученыя степени, изслѣдованій, обычно прилагаемыхъ къ годичнымъ отчетамъ учебныхъ учрежденій и къ университетскимъ программамъ, отдѣльныхъ брошюръ и книгъ, въ томъ числѣ и комментаріевъ къ древнимъ авторамъ. Латынь не всѣхъ этихъ изданій признавалась и признается рецензентами легкою, гладкою, всегда классически-правильною, но въ общемъ она одобрялась; языкъ же нѣкоторыхъ латинистовъ далъ право называть ихъ прямо замѣчательными стилистами. Кромѣ того, на западѣ еще не очень давно произносились иногда по-латыни рѣчи на ученыя и вообще академическія темы, въ память выдающихся лицъ, по поводу важныхъ годовщинъ и т. под.; составлялись на томъ же языкѣ адресы отъ однихъ университетовъ другимъ ко дню ихъ юбилеевъ, привѣтственныя письма отъ факультетовъ и отдѣльныхъ лицъ замѣчательнымъ ученымъ, объявленія отъ «ректора и сената» университета своимъ «commilitonibus» по поводу разныхъ крупныхъ событій, и т. д.; составлялись привѣтственныя стихотворенія на латинскомъ языкѣ [1]). Не дальше какъ 22 іюня (н. ст.) 1909 года, при торжественномъ возведеніи въ Кембриджѣ Г. Дильса въ степень Doctor iuris honoris causa, англійскій ученый J. E. Sandys сказалъ рѣчь на латинскомъ языкѣ [2]). Въ употребленіи р.-католической церкви латинскій языкъ доселѣ почти повсемѣстно остается языкомъ оффиціальнымъ. Исключенія сдѣланы въ разное время, по особымъ разсчетамъ и вопреки традиціи, только для румынъ, западныхъ славянъ и отчасти поляковъ въ Россіи. Такимъ образомъ латинскій языкъ продолжаетъ въ извѣстномъ смыслѣ жить и въ церковномъ употребленіи римско-католическаго запада.

---

[1]) Примѣры можно видѣть въ изданіяхъ: Fr. Ritschelii Opusc. philol., V; M. Hertz, Karl Lachmann. Eine Biographie (Berl. 1851); H. Koechly, Gottfried Hermann. Zu seinem hundertjährigen Geburtstage (Heidelberg, 1874).

[2]) Berl. ph. W. 1909, 37, 1166. Въ томъ же журналѣ (1910, 8, 254—255), подъ заголовкомъ — „Übersetzungsproben", напечатаны два латинскихъ стихотворенія, по поводу которыхъ Dr. A. Müller, приславшій ихъ въ редакцію, замѣчаетъ: „Es muss in unserer lateinfeindlichen Zeit für Philologen von Interesse sein, zu sehen, dass es noch ausserhalb ihrer Zunft Leute gibt, die die Sprache des alten Rom hochhalten und bis zu einem gewissen Grade beherrschen".

Въ Россіи, какъ это и естественно, историческая судьба латинскаго языка была далеко не та, что на западѣ. Первые сохранившіеся слѣды нѣкотораго интереса къ нему относятся, правда, къ довольно давнему времени, именно къ XII вѣку, но такихъ слѣдовъ до крайности мало. Количество историческихъ извѣстій по этому предмету начинаетъ постепенно увеличиваться лишь съ XVI столѣтія, особенно же со времени учрежденія кіевской академіи и московской славяно-греко-латинской академіи. Обзоръ судебъ латинскаго языка на русской почвѣ въ это, а равно въ предшествующее и послѣдующее время, вмѣстѣ съ указаніемъ литературы предмета, уже данъ профессоромъ А. Малеинымъ въ его почтенномъ трудѣ о латыни въ церковной письменности и въ употребленіи христіанскихъ народовъ [1]), и потому въ настоящемъ очеркѣ достаточно будетъ изложить лишь нѣкоторыя дополнительныя свѣдѣнія [2]).

Въ числѣ училищъ, которыми насаждалось, поддерживалось и развивалось знаніе латыни въ Россіи, должны быть упомянуты западно-русскія школы, которыя стали появляться со второй половины XIV столѣтія. Объ этихъ школахъ въ русской литературѣ есть спеціальное изслѣдованіе, въ которомъ, вмѣстѣ съ другими матеріалами, приведены свѣдѣнія и о положеніи въ нихъ латыни, о стихотвореніяхъ на латинскомъ языкѣ, составленныхъ студентами виленской академіи, о carmina Sarbievii, о привѣтственной латинской рѣчи студента несвижской коллегіи, обращенной къ Сапегѣ предъ отъѣздомъ его въ Москву, и мн. др. [3]). Латинскія рѣчи и стихотворенія не составляли рѣдкости и въ старыхъ великороссійскихъ духовныхъ школахъ [4]). Еще въ первой четверти XIX столѣтія

---

[1]) А. Малеинъ, Латинскій церковный языкъ—въ № 6 „Богословскаго Вѣстника“ за 1907 г. Оттиски статьи, въ видѣ брошюры, вышли въ томъ же году.

[2]) Авторъ предлагаемой статьи, конечно, не имѣетъ въ виду давать полнаго обзора предмета: это и невозможно, и нецѣлесообразно въ сжатомъ очеркѣ, гдѣ набрасываются лишь контуры предмета и, при случаѣ, для поясненія сказаннаго, приводятся примѣры изъ имѣющихся подъ руками матеріаловъ.

[3]) К. Харлампович, Западнорусскія православныя школы XVI и начала XVII вѣка (Казань, 1898).

[4]) Для примѣра можно сослаться на матеріалы, содержащіеся въ Сборникѣ старыхъ брошюръ гражданской печати, принадлежащихъ спб. дух. академіи, № А.—13. Здѣсь содержатся латинскіе стихи и рѣчи, со-

и даже нѣсколько позже латинскій языкъ, въ нѣкоторыхъ по крайней мѣрѣ семинаріяхъ, служилъ отчасти языкомъ преподаванія, ученическихъ сочиненій и рѣчей при торжественныхъ случаяхъ [1]). Доселѣ сохранились бывшія видимо въ рукахъ у старыхъ семинаристовъ учебныя руководства и пособія на латинскомъ языкѣ [2]).

Нѣкоторые русскіе ученые, съ цѣлію сдѣлать свои работы доступными ученому міру запада, даже въ ближайшее время излагали процессъ и результаты своихъ изслѣдованій не только на новыхъ европейскихъ языкахъ, но и по-латыни. Эти изслѣдованія появлялись въ немаломъ количествѣ въ видѣ статей въ «Журналѣ Минист. Народ. Просвѣщенія» и «Филологиче-

---

ставленные по особымъ случаямъ, въ концѣ XVIII вѣка, въ московской Славяно-греко-латинской академіи и крутицкой и нижегородской семинаріяхъ. Библіографическія свѣдѣнія объ этихъ матеріалахъ сообщилъ А. Родосскій въ составленномъ имъ „Описаніи книгъ гражданской печати XVIII-го столѣтія, хранящихся въ библіотекѣ Спб. дух. академіи (Спб., 1899), стр. 294, 331 и 505—506.

[1]) А. Тиховъ, Нижегородская дух. семинарія въ 1818—40 годахъ (Нижній Новгородъ, 1905,—отд. оттискъ изъ „Нижег. Еп. Вѣд." за 1905 г.), стр. 32: „лат. языкъ считался „классическимъ", на которомъ преподавались всѣ главные предметы"; сравн. стр. 46 слл. объ учебникахъ и пособіяхъ. Стр. 41: „сочиненія назначались и на русскомъ, и на латинскомъ языкахъ. Съ 1820 г. по одному сочиненію на лат. языкѣ отъ каждаго ученика высшаго и средняго отдѣленія семинаріи отсылалось даже въ Академію, по требованію послѣдней"; сравн. на стр. 42—43 латинскія темы, которыя давались для латинскихъ письменныхъ работъ на экзаменахъ. Стр. 57: „непремѣнную часть декабрьскихъ испытаній во всѣхъ отдѣленіяхъ семинаріи составляли два сочиненія—одно на русскомъ языкѣ, другое на латинскомъ". Стр. 59: въ программу публичнаго экзамена въ 1828 г., между прочимъ, входила „привѣтственная рѣчь одного изъ учениковъ высшаго отдѣленія, на латинскомъ языкѣ, къ господамъ посѣтителямъ". Сравн. А. Тиховъ, Нижегор. дух. семинарія въ 1840—1851 гг. (Нижній-Новгородъ, 1903,—перепеч. изъ „Н. Е. В." за 1902 и 1903 г.), стр. 168 и друг. Замѣчательно, что еще въ 1847 г. ректоръ Аполлоній выражалъ желаніе, чтобы ученики семинаріи были ознакомлены съ исторіей древнихъ языковъ (стр. 138).

[2]) Baumeisteri Elementa philosophiae, большой томъ, въ который вошли: Brevis historiae philosophicae narratio, Prolegomena philosophiae, Logica sive philosophia rationalis, Metaphysica, Physica sive philosophia naturalis, Philosophia practica; (издатель, Nicolaus Bantisch—Kamenski, помѣтилъ свое предисловіе 1785 годомъ); Compendium orthodoxae theologicae doctrinae ab archim. H. Karpinski concinnatum (1786); Christianae, orthodoxae, dogmatico—polemicae theologiae... compendium, in usum rossicae studiosae iuventutis concinnatum atque... ab... Irenaeo Falkowski completum (1810), и друг.

скомъ Обозрѣніи», и въ видѣ отдѣльныхъ изданій, въ томъ числѣ и изданій древнихъ надписей съ необходимыми поясненіями. Приходятъ на память имена: A. L. Doellen, L. Mueller, Th. Korsch, Ioh. Zvetaieff, B. Latyschev, V. Iernstedt, Th. Zielinsky, Ioh. Cholodniak, I. Luniak, A. Sonny, N. Novossadsky, B. Warnecke, Schöffer, S. Sobolewski, P. Tschernjaev, A. Hruschka. S. Rozdestwensky, M. Krascheninnikov, W. Subkov, T. Siemiradzki, G. Fischer, G. Schmid, E. Schulze, M. Malarenko, C. Pawlikowski, E. Werth, H. Wulfius и другихъ. Появились въ ж. «Филологическое Обозрѣніе»: двѣ эпиграммы—Лукіана и Павла Силенціарія—въ стихотворномъ переводѣ съ греческаго языка на латинскій языкъ Th. Korsch'a; стихотвореніе Пушкина «Мечтателю» въ стихотвор. переводѣ на лат. языкъ того же Th. Korsch; первый псаломъ Давида и нѣсколько стихотвореній Пушкина, Лермонтова, Тютчева, В. Гюго и Шиллера—въ латинскомъ стихотворномъ переводѣ G. S. Въ «Журналѣ Минист. Народ. Просвѣщенія» G. Saenger напечаталъ посвященный Ѳ. Ѳ. Соколову стихотворный переводъ на латинскій языкъ одной баллады Мицкевича. Здѣсь же, за подписью G. S., появился латинскій стихотворный переводъ «Фонтана» Тютчева и «Тучи» Пушкина. Въ томъ же журналѣ преподаватель латинскаго языка изъ саратовской гимназіи Carolus Cossmann помѣстилъ свое латинское стихотвореніе, посвященное императору Александру Третьему ко дню священнаго коронованія. Въ болѣе раннее время нѣкоторые образованные люди, особенно изъ учившихся въ старой духовной школѣ, иногда и переписывались между собою по-латыни. Для той же цѣли пользовалась латинскимъ языкомъ извѣстная въ свое время Елизавета Кульманъ [1]). Была сдѣлана попытка поставить и изученіе латинскаго языка такъ, чтобы имъ при случаѣ можно было пользоваться практически, примѣнительно къ новымъ потребностямъ [2]).

Въ недавнее время, съ нѣкоторою даже горячностью, защищался проектъ, осуществленіе котораго могло бы придать латинскому языку новую жизнь. Это—мысль о латинскомъ

[1]) Сообщеніе Е. фонъ-Леве—„Неизданныя письма Елизаветы Кульманъ на латинскомъ и греческомъ языкахъ и ея комментаріи къ Иліадѣ и Одиссеѣ"—въ Обществѣ классич. филологіи и педагогики, по отчету ж. „Гермесъ", 1908, 18, 489, и статья E. Thomson'a: Elisabeth Kulman—въ Jahresbericht der Schule der reformierten Gemeinden für 1908/1909.

[2]) А. Малеинъ, Николай Ѳеодоровичъ Кошанскій (Отд. оттискъ изъ сборника: „Памяти Л. Н. Майкова"), 1901, стр. 12.

языкѣ, какъ языкѣ международномъ [1]). Указанный проектъ, если говорить сравнительно, осуществимѣе, чѣмъ проектъ введенія греческаго языка въ качествѣ языка международнаго [2]), а равно и искусственнаго языка Esperanto, защитники котораго настойчиво рекомендуютъ его въ качествѣ международнаго языка, не смотря на вѣскія противъ нихъ возраженія [3]). Но, если говорить по существу, предположеніе о латыни, какъ международномъ языкѣ, едвали не слѣдуетъ назвать чистой утопіей, объ осуществимости которой и думать серьезно нельзя [4]).

Александръ Садовъ.

---

[1]) Ch. André, Le latin et le problème de la langue internationale. Avec une préface de M. P. Regnaud (Paris, 1903). Сравн. рецензію O. Weissenfels въ B. ph. W. 1903, 35, 1111—1112. Интересныя указанія для исторіи вопроса даетъ П. Первовъ въ ж. „Гермесъ", 1907, 5, 117—122.

[2]) C. Salvadori, D'una lingua internazionale въ Ἑλλάς, по B. ph. W. 1890, 12, 388. Срав. E. Schwyzer, Die Weltsprachen des Altertums in ihrer geschichtlichen Stellung, 1902, S. 37—38. Этой брошюрой, относящейся вообще къ темѣ настоящей статьи, авторъ послѣдней могъ воспользоваться только при чтеніи корректуры.

[3]) K. Brugmann und A. Leskien, Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen (1907), и K. Bruchmann въ рецензіи на названную брошюру въ B. ph. W. 1908, 48, 1510—1513. K Brugmann und A. Leskien, Zur Frage der Einführung einer künstl. internat. Hilfssprache, 1908. G. Baumann, Zum Problem einer internationalen Sprache, 1910.

[4]) Сравн. Sittl въ Bursian—Müller's Jahresbericht, Bd. 40 (1884, III), S. 356, и K. Brugmann und A. Leskien, Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen, Zweiter Abdruck, 1907, S. 7.

О личности Основателя христіанской церкви.

(Изложеніе и краткій разборъ раціоналистическихъ, миѳологическихъ и натуралистическихъ воззрѣній на лицо І. Христа).

---

1. Раціоналистическая теорія Павлюса.

ИСТОРІЯ жизни и дѣятельности І. Христа сдѣлалась предметомъ (отрицательно-) критическаго изслѣдованія съ XVIII в., а собственно *научно*-критическаго—только съ XIX в. До XVIII в. жизнь І. Христа излагали въ видѣ простыхъ, положительнаго характера, разсказовъ, на основаніи 4-хъ евангелій, гармонически согласованныхъ между собою,—или въ формѣ поэтическихъ, эпическихъ или драматическихъ произведеній. Оба способа изложенія служили только назидательнымъ цѣлямъ: первый родъ давалъ матеріалъ преимущественно клирикамъ въ ихъ практической, проповѣднической дѣятельности, второй шелъ навстрѣчу главнымъ образомъ запросамъ широкихъ христіанскихъ массъ.

Съ XVIII в. начинается отрицательное отношеніе къ сверхъестественному элементу въ библіи, въ частности въ евангеліи, и въ особенности къ евангельскимъ чудесамъ. Піонерами въ данномъ случаѣ были англійскіе деисты (Вольстонъ, Хубъ и друг.) и французскіе философы просвѣщенія, какъ Вольтеръ съ энциклопедистами. Это отрицательное направленіе было перенесено и на нѣмецкую почву, которая была уже достаточно подготовлена [1]). Выразителемъ его здѣсь явился Реймаръ († 1768 г.), взгляды котораго изложены въ анонимныхъ «Вольфенбюттельскихъ фрагментахъ», изданныхъ Лессингомъ

[1]) См. *A. Hauck*, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche B. XVI. Leipzig. 1905 г. s. 450—452.

(1774 г.). Ему слѣдовали и многіе другіе. Но систематическій характеръ рѣзко-отрицательное отношеніе къ библіи вообще, къ исторіи І. Христа въ особенности, получаетъ въ *богословскомъ раціонализмѣ* [1]), который въ благомъ будто бы намѣреніи, даже съ апологетическими цѣлями [2]), старался выместь все чудесное изъ евангельской исторіи и устранить все сверхъестественное посредствомъ натуралистическаго объясненія и искусственнаго экзегезиса.

Это раціоналистическое направленіе въ богословіи имѣло многочисленныхъ послѣдователей и, не разъ измѣнивъ теченіе и формы, продолжаетъ жить и доселѣ. Но классическимъ представителемъ богословскаго раціонализма на новозавѣтной, евангельской, почвѣ считается Генрихъ Эбер. Готлебъ *Павлюсъ*, или Павлъ (1761—1851). Его-то воззрѣніе на личность Іисуса мы и изложимъ.

Отъ дѣтства свободный отъ личныхъ эгоистическихъ плановъ и посторонніхъ цѣлей, говоритъ о себѣ самъ Павлюсъ, овладѣвши постепенно всѣми необходимыми средствами для научныхъ изслѣдованій, я всегда имѣлъ самое серьезное желаніе отыскать предметъ, достойный вѣры (das «Glaubliche»), и быть вѣрнымъ тому, въ чемъ я до извѣстной степени убѣ-

---

[1]) Богословскій раціонализмъ есть явленіе очень сложное. Его начинаютъ съ половины XVIII в. (съ Землера) и выводятъ изъ философіи Лейбница и Вольфа, хотя называютъ этотъ раціонализмъ не-критическимъ, также неологизмомъ; раціонализмъ же въ собственномъ смыслѣ, или критическій находитъ себѣ основаніе только въ философіи Канта, въ его гносеологіи.—Было много историческихъ причинъ и благопріятствовавшихъ условій, вызвавшихъ къ жизни богословскій раціонализмъ и доставившихъ ему широкое вліяніе—и даже господство. Здѣсь указываютъ и на упадокъ живого развитія богословія, и на появленіе піэтизма, и на Вольфіанскую философію, и на вліяніе деистической литературы Англіи и отчасти Франціи. Ср. *Hauck.* Realencyklopädie. B. XVI, s. 449—451. Господству раціонализма въ протестантскихъ странахъ весьма сильно содѣйствовалъ и значительно благопріятствовалъ и послѣдовательно развитый лютеранскій принципъ полной свободы личнаго сужденія въ дѣлахъ вѣры. См. проф. *М. Д. Муретовъ*,—Протестантское богословіе до появленія Страусовой „Жизни Іисуса". Сергіевъ посадъ, 1894, стр. 8, 15.

[2]) „Попытка изъяснить чудо естественнымъ образомъ, говоритъ Зейлеръ, не только позволительна, но можетъ быть даже обязанностью, если чрезъ это устраняются серьезныя сомнѣнія противъ религіи (и ея исторіи), или достигаются иначе не достижимыя моральныя цѣли". Biblisch. Hermeneutik, s. 146. Erlangen 1800. См. у *Paulus'a*. Das Leben Jesu. Heidelberg. 1828. Th. I. Abth. I s. 75.

дился [1]). Вѣдь «обязанность вѣрующаго христіанина состоитъ въ добросовѣстномъ приложеніи разума для твердаго познанія ученія Христа». Если религія въ сущности есть знаніе о Богѣ, то необходимо, чтобы содержаніе ея было истинно. Истиннымъ же можетъ быть только понятное и доказанное [2]). Есть два рода вѣры: «одинъ родъ вѣрующихъ ставитъ себѣ почти въ заслугу то, что они принимаютъ и твердо держатся невѣроятнаго» [3]). Но «тѣ рѣдко вѣрятъ твердо и рѣшительно, которые предполагаютъ, что нѣчто, само посебѣ невозможное, они могли-бы (соб. wollten) считать за дѣйствительное, съ принесеніемъ въ жертву всякаго сомнѣнія, если непосредственное дѣйствіе всемогущества сдѣлаетъ это дѣйствительностью. Такая, только на волѣ основанная, вѣра необходимо такъ же измѣнчива, какъ и самая человѣческая воля, въ особенности, когда ея рѣшенія слагаются подъ натискомъ различныхъ стремленій и страстей» [4]). «Другой родъ вѣры, наоборотъ, состоитъ въ томъ, чтобы чрезъ основанія (доводы) самаго дѣла влечься и склоняться къ твердому признанію заслуживающаго вѣры и охотно хотѣть неизмѣнно держаться этого» [5]). «Не можетъ и не должна перестать дѣйствовать изощренная сила сужденія, чтобы отдавать себѣ отчетъ въ объектѣ вѣры» [6]). «Всегда заслуживаетъ труда вопросъ, *почему* такъ вѣрятъ. Ибо истинная вѣра есть та, которая твердо держится несомнѣннѣйшаго» [7]). «Незнаніе довлѣющихъ причинъ есть мать чудеснаго и необычайнаго» [8]).—Отсюда уже видно, какое положеніе долженъ занять Павлюсъ по отношенію къ сверхъестественному, чудесному элементу въ евангеліи. Его точка зрѣнія обязывала его раціонально выяснить смыслъ всякаго событія. «Это звучитъ, разумѣется, весьма внушительно, когда говорятъ о непосредственныхъ дѣйствіяхъ Всемогущаго. Но это только несовершенство и слабость человѣческая, если даже сильный и разумный не можетъ напередъ представить всѣхъ средствъ и такъ ихъ расположить, чтобы они были достаточны

---

[1]) *Paulus*, Das Leben Jesu, I, Th. 1 Abth. s. VII.
[2]) *Hauck*, Realencyklopädie. Bd. XV, s. 90.
[3]) *Paulus*, Das Leben Jesu. I Th. 2 Abth. s. 284.
[4]) *Paulus*, Das Leben Jesu, Th. I, Abth 2, s. 278.
[5]) *Paulus*, Das Leben Jesu, I, 2, s. 284.
[6]) *Paulus*, D. Leben Jesu, 1, 2, s. 280.
[7]) *Paulus*, D. Leben Jesu, 1, 2, s. 285.
[8]) *Paulus*, Das. Leben Jesu, I, 2, s. 279.

для нужнаго дѣйствія. И чрезъ то, что мы это человѣческое несовершенство переносимъ на актъ дѣйствія Божества, должны ли мы думать, что и въ самомъ дѣлѣ приписываемъ Ему (Божеству) нѣчто достойнѣйшее Его? И не есть ли тотъ самый мудрый управитель (der weiseste Ordner), который ничего не имѣетъ прибавить къ наличнымъ средствамъ?»[1]). Мудрѣйшій человѣкъ, по Павлюсу, разсуждаетъ такъ: «Если мнѣ въ великомъ мірѣ Бога не достаетъ одного какого-либо естественнаго средства, то онъ (міръ), конечно, богатъ многими другими средствами (разумѣется, естественными). Ибо въ цѣломъ Божественномъ универсѣ цѣлесообразно находятся на лицо разнообразные виды помощи для дѣятельнаго и разумнаго. Человѣкъ только долженъ умѣть воспользоваться (въ случаѣ нужды) изъ того запаса, въ возмѣщеніе необходимаго, чѣмъ нибудь другимъ, что дано чрезъ вѣчное (?) явленіе (соб. бываніе, durch das ewige «Werde») Божества. Если кто нибудь напр., находясь въ пустынѣ, не имѣетъ хлѣба, тотъ, хотя бы это былъ даже Мессія, не долженъ желать чуда, какъ будтобы Божество должно создать для него тотчасъ хлѣбъ, измѣнить груду камней въ хлѣбную массу. Человѣкъ не долженъ думать, что онъ всегда можетъ жить (только) хлѣбомъ. По той же волѣ Божіей существуетъ многое другое, умѣть чѣмъ воспользоваться—составляетъ задачу человѣка»[2]). Значитъ, сущность воззрѣнія Павлюса на чудо состоитъ въ томъ, что то, что люди обыкновенно считаютъ за чудо, есть ничто иное, какъ не понятный человѣку результатъ дѣйствія естественныхъ причинъ. Въ великомъ мірѣ Божіемъ всего дано достаточно (цѣлесообразно, regelmässig) для его нуждъ и цѣлей; онъ не нуждается въ добавленіяхъ. Взглядъ чисто деистическій.—Въ обычномъ пониманіи весь раціонализмъ Павлюса полагаютъ въ отрицаніи чудесъ и перетолкованіи ихъ въ естественномъ смыслѣ. Очевидно, къ такому пониманію была склонна и нѣмецкая широкая публика еще при жизни Павлюса. Между тѣмъ самъ онъ находитъ въ такомъ пониманіи свое воззрѣніе утрированнымъ и элегически протестуетъ противъ него: «*Мое величайшее желаніе, чтобы моц воззрѣнія на чудесные разсказы не принимались за главное дѣло.* Ахъ, какъ безсодержательна была бы религія, если бы истина за-

[1]) *Paulus*, Das Leben Jesu, I, 2, s. 284.
[2]) *Paulus*, Das Leben Jesu, I, 1, s. 144.

висѣла оттого, вѣрить или не вѣрить чуду... Я очень прошу не думать, чтобы я самъ придавалъ особое значеніе моимъ изслѣдованіямъ о возможной связи дѣйствій и причинъ; прошу также не говорить, что главное дѣло для него въ томъ, что онъ пытается изъяснить чудеса натуральнымъ образомъ» [1]). Дѣйствительно, какъ видимъ изъ предшествующаго, главное въ возрѣніи Павлюса заключается въ провозглашеніи автономіи разума въ дѣлахъ вѣры, въ пониманіи имъ религіи, какъ правды-истины, отнесеніи религіи къ области только разсудка, а не сердца и воли. Умирающій 90-лѣтній старецъ Павлюсъ говорилъ: «Я стою оправданнымъ предъ Богомъ, потому что всегда хотѣлъ только правды (истины)» [2]). Отрицаніе всего сверхъестественнаго, въ частности или въ особенности чуда, является только слѣдствіемъ извѣстнаго пониманія Павлюсомъ религіи и вѣры и предоставленія разуму высшаго критерія въ дѣлѣ вѣры. Тѣмъ не менѣе не только въ популярномъ пониманіи, но даже и въ исторіи развитія богословской мысли съ именемъ Павлюса связывается представленіе, какъ объ истолкователѣ чудесъ въ естественномъ смыслѣ. Это, думается, потому, что раціоналистическія начала, вродѣ автономіи разума и усвоенія ему высшаго критерія въ дѣлахъ вѣры, свойственны всѣмъ раціоналистамъ, особенно кантіанскаго направленія. Но приложеніе этихъ началъ къ изъясненію евангельскихъ чудесъ особенно полно и послѣдовательно, съ точки зрѣнія раціонализма, сдѣлано Павлюсомъ. Это именно обстоятельство произвело большое вліяніе на всю послѣдующую экзегетику не-ортодоксальнаго типа.

Основа христіанства, по Павлюсу, въ его исторіи. Кто можетъ основательно обдумать ее, тотъ находитъ въ ней связь причинъ и дѣйствій и можетъ изложить ее въ простомъ разсказѣ, на основаніи того, что выясняется ему, какъ главное содержаніе преданій. Здѣсь ему придется многое забыть, но немалому и научиться, ибо традиціонное, церковное, — почти все, что позднѣйшія столѣтія присоединили, — не есть исторически возникшее и вѣрное преданіе. Въ виду этого необходимо, чтобы историкъ изложилъ самые первоисточники, какъ онъ ихъ можетъ понять. Поэтому Павлюсъ считаетъ себя обязаннымъ дать въ своемъ сочиненіи «Жизнь Іисуса» *прежде*

---

[1]) *Paulus*, Das Leben Jesu, I, 1, s. X (курсивъ автора).
[2]) *Hauck*, Realencyklopädie, B. XV, 90.

всего связный историческій разсказъ, а *потомъ дословный переводъ древнихъ источниковъ* (т. е. евангелій) [1]).

«Великая цѣль Іисуса и Его послѣдователей такова: начинать всегда съ требованія объ измѣненіи обыкновенныхъ плотскихъ чувствъ человѣка и чрезъ богоподобное улучшеніе воли каждаго создать въ дѣйствительности такое внѣшнее положеніе (äusseren Zustand), которое можетъ одобрить истинное Божество, или—царствіе Божіе. Эта цѣль есть жизненный зародышъ и существенное въ христіанствѣ» [2]).

Чудесное въ исторіи объ Іисусѣ, говоритъ Павлюсъ, есть Самъ Онъ, Его кристально чистая святая душа, вдохновляющая человѣческія души къ подражанію Ему и соревнованію между собою; Его увѣренность, что спасеніе достижимо только чрезъ правоту духа; Его неизмѣнное стремленіе безъ насилія и хитрости воздѣйствовать на внѣшнюю человѣческую жизнь; Его самоотреченіе, въ надеждѣ на божественное, хотя и постепенное воспитаніе человѣческаго рода; внушеніе этихъ чувствъ, посреди угрожающихъ жизни опасностей, и самое пожертвованіе своею юною жизнію съ цѣлью воздѣйствовать на воспріимчивыя души, въ смыслѣ стремленія къ оправданію духа и высотѣ. Такой духъ, явившійся въ человѣческомъ тѣлѣ, есть самъ по себѣ уже нѣчто чрезвычайное [3]).

Теперь посмотримъ, какъ Павлюсъ понимаетъ и излагаетъ фактическую исторію Іисуса по евангеліямъ. Постараемся точно, большею частью буквально, воспроизвести разсказъ.

Первый изъ историческихъ разсказовъ евангелія Луки (I, 5 — 25), говоритъ Павлюсъ, вводитъ *въ священническую семью*, гдѣ жена, родственница матери Іисуса, была бездѣтною, но тѣмъ сильнѣе желала себѣ сына. Правда, горячо желанный сынъ, какъ потомокъ колѣна Левіи, не могъ быть обѣтованнымъ Мессіей, надеждою Израиля; но по крайней мѣрѣ посвятить его Богу, спасающему свой народъ и помазаннику Его—было жгучимъ желаніемъ Елизаветы.

Служеніе мужа Елизаветы доставляло ему чрезвычайно удобное положеніе изливать предъ Іеговою свои моленія. Каждую недѣлю мѣнялись чреды левитскаго служенія при Іерусалимскомъ храмѣ. Между различными священническими обя-

---

[1]) *Paulus*, Das Leben Jesu, I, 1, s. IX—X (курсивъ автора).

[2]) *Paulus*, Das Leben Jesu, I, 1, s. XI.

[3]) *Paulus*. Leben Jesu, I, 1, s. XI.

занностями, которыя распредѣлялись по жребію, была одна самая счастливая, выпавшая на долю Захаріи, — это именно совершеніе куренія— этого внѣшняго знака всеобщей молитвы— предъ Іеговою во внутреннемъ святилищѣ [1]).

Въ брежжущую полутьму этого предверья (ко святому святыхъ), раннимъ утромъ, благоговѣйно вступилъ священникъ совершить кажденіе. Кого жребій опредѣлялъ къ этому, тотъ считалъ себя особенно облагодѣтельствованнымъ и полагалъ дозволеннымъ съ особеннымъ напряженіемъ и надеждою на исполненіе помнить о собственныхъ благочестивыхъ желаніяхъ, въ этой торжественной тишинѣ, какъ бы въ присутствіи Іеговы. Въ эти краткія минуты священникъ Захарія сильно скорбѣлъ о бездѣтствѣ своей жены Елизаветы, которая напряженно ожидала явленія Мессіи.

Обыкновенно историческій изслѣдователь остается при такомъ изложеніи (Лук. 1,5—25), которое показываетъ, какъ священническая жена получила горячо-желаннаго сына, и не придаетъ важности вопросу: явленіе ангела, какое имѣлъ настроенный извѣстнымъ образомъ чрезъ всѣ указанныя выше обстоятельства священникъ внутри наводящаго трепетъ святилища, было ли всецѣло внѣшнимъ, или отчасти фактомъ, происходившимъ въ его душѣ и придававшимъ опредѣленное значеніе какому-либо внѣшнему явленію? Весьма вѣроятно, онъ самъ не различалъ этой двоякой возможности; но какъ было бы опрометчиво, еслибы и мы, считая возможнымъ держаться только разсказаннаго, думали, что фактъ сдѣлается оттого менѣе истиннымъ, если бы онъ былъ самъ по себѣ почти исключительно (meist) внутреннимъ явленіемъ, вызваннымъ чрезъ какое-либо внѣшнее впечатлѣніе [2]). — Далѣе Павлюсъ доказываетъ, что видѣніе ангела было внутреннимъ состояніемъ (Vision, aber innere Anschauung) свящ. Захаріи, объективированнымъ во внѣшнемъ образѣ [3]).

Въ святилищѣ Іеговы мужъ Елизаветы, горячо молившійся и имѣвшій видѣніе, получилъ увѣренность въ своихъ силахъ... И вотъ уже теперь Елизавета, полная таинственной радости, прожила пять мѣсяцевъ; и чего она особенно теперь желала, чтобы достойная дѣва изъ рода Давидова, будущая мать Мес-

[1]) *Paulus*, Das Leben Jesu, I, 71.

[2]) *Paulus*, Das Leben Jesu, I, s. 72—73.

[3]) *Paulus*, Das Leben Jesu, I, s. 74; ср. Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien. 1 Th. 1 Hälf. Heidelberg. 1830, s. 91.

сіи, была ей родственницею! Какая перспектива, если сынъ, котораго она надѣется имѣть, какъ «Богомъ даннаго» (Іоанна), могъ бы вступить въ царство Іеговы для правды и національнаго блага съ такимъ великимъ потомкомъ Давида, какъ Мессія!

Чудесное въ этихъ первыхъ преданіяхъ св. Луки носитъ характеръ однообразія во многихъ случаяхъ. Захарія священникъ былъ убѣжденъ, что архангелъ Гавріилъ обновилъ его силы къ рожденію сына. Послѣ того какъ Елизавета на пятомъ мѣсяцѣ беременности не сомнѣвалась въ своемъ счастьѣ и постаралась теперь извѣстить своихъ близкихъ; ея родственица, изъ рода Давидова, Марія получила подобное же, но гораздо высшее по значенію убѣжденіе, что она будетъ матерью Мессіи, и такимъ же образомъ сообщеніе этого извѣстія приписала арх. Гавріилу. За этимъ слѣдуетъ нѣкоторыя поистинѣ знаменательныя явленія, какъ различныя лица этого мессіанскаго кружка образуютъ и выражаютъ свои ожиданія и надежды на грядущаго Мессію (напр. посѣщеніе Маріей Елизаветы, обстоятельства при рожденіи Іоанна). *Все психологически тѣсно связано*: родственныя душевныя настроенія передаются и вызываютъ другъ друга [1]). — Замѣчательны обстоятельства, при которыхъ Марія получила благовѣстіе о рожденіи Мессіи. На шестомъ мѣсяцѣ беременности Елизаветы, которая теперь только и думала о томъ, чтобы грядущій Мессія родился отъ родственной ей дѣвы изъ рода Давида, въ Назаретъ къ Маріи внезапно явился кто-то [2]) и говоритъ: «радуйся благодатная...» (Лук. I, 28). Первоначальный испугъ Маріи быстро проходитъ, какъ скоро пришедшій вступаетъ съ нею въ разговоръ. Вопросъ Маріи: «какъ будетъ то, когда я мужа не знаю?» (Лук. 1, 34) имѣетъ будто бы тотъ смыслъ какимъ образомъ у нея, которая, еще только обрученная—должна исполниться ея надежда (такъ какъ въ тогдашнее время еще не были увѣрены, произойдетъ ли Мессія обыкновеннымъ человѣческимъ образомъ, или инымъ). Пришедшій даетъ ей отвѣтъ: чрезъ силу Вышняго, т. е. чрезъ безпорочное, богоугодное дѣйствіе силы будетъ она, какъ дѣва, ранѣе выхода

---

[1]) *Paulus*, Das Leben Jesu, I, s. 76—77.

[2]) Павлюсъ считаетъ болѣе древнимъ то чтеніе 28 ст. I-й главы св. Лк., гдѣ ὁ ἄγγελος опущено и переводитъ начало 28 ст. такъ: „*Ein Hereingekommener*“ sagte ihr. Exeg. Handbuch. I, s. 101.

замужъ, Матерію дитяти, который также въ этомъ смыслѣ (?) долженъ быть названъ «Сыномъ Божіимъ» [1]).

Ясно, что чудесный характеръ благовѣстія о рожденіи І. Крестителя и І. Христа Павлюсъ рѣшительно отвергаетъ. рожденіе считаетъ естественнымъ [2]). Явленіе ангеловъ пастырямъ, при рожденіи Спасителя, онъ выдаетъ за астрономическое событіе, перетолкованное ими, подъ вліяніемъ ранѣе полученныхъ слуховъ, въ смыслѣ чудеснаго знаменія о рожденіи Спасителя [3]).

Съ юныхъ лѣтъ внушалась Христу со стороны окружающихъ, близкихъ родственниковъ, мысль, что онъ есть обѣтованный Мессія [4]). Тѣмъ не менѣе, когда Іисусу исполнилось 30 лѣтъ, онъ пошелъ къ Іоанну, который крестилъ во имя «Грядущаго», и просилъ *также и Его* крестить. Это обстоятельство свидѣтельствуетъ объ удивительномъ величіи духа Іисуса; только смиреніе могло побудить его размышлять такъ: или пусть Божество допуститъ креститься мнѣ въ «Грядущаго», какъ другіе крестятся,—или пусть теперь обнаружится рѣшительный знакъ, что именно я есть «Грядущій» [5]).

Сошествіе Св. Духа при крещеніи Іисуса Павлюсъ объясняетъ такъ: «Когда Іисусъ вышелъ изъ воды, то вотъ раздѣлились облака, какъ бы раскрылись небесныя высоты, и оба (Іисусъ и Іоаннъ) увидѣли (бѣлаго) голубя, высоко поднявшагося и исчезнувшаго надъ нимъ. Это, подумали они оба, есть видимый знакъ божественной вдохновляющей силы! Такъ это выразилось на языкѣ глубоко взволнованныхъ восточныхъ

---

[1]) *Paulus*, Exeg. Handbuch. I, s. 100.

[2]) Пріемы Павлюса, при разборѣ имъ еванг. повѣствованій о рожденіи Спасителя и І. Крестителя и проведеніе собственныхъ воззрѣній на этотъ предметъ отличаются большимъ искусствомъ и опытностью. Онъ не говоритъ прямо, коротко и ясно, что, напр., явленіе ангела Захаріи было галлюцинаціей, или что мысль быть матерію Мессіи внушила Маріи Елизавета чрезъ одного посланнаго. Нѣтъ, онъ приглашаетъ историка къ „метафизическому изслѣдованію“, изображаетъ предъ читателемъ психическое состояніе дѣйствующихъ лицъ, рисуетъ предъ нимъ разныя возможности и, не указывая опредѣленнаго, конкретнаго образа совершенія извѣстнаго событія, внушаетъ, подсказываетъ очень не неопредѣленные выводы. О препод. Іосифѣ обручникѣ онъ какъ бы вскользь замѣчаетъ, что онъ вовсе не былъ такъ старъ, какъ обыкновенно думаютъ. Exeg. Handbuch, I, s. 101.

[3]) Das Leben Jesu, I, 94—95.

[4]) Das Leben Jesu, I, 136—141.

[5]) Das Leben Jesu, I, 139.

людей, привыкшихъ къ образному языку и наглядному изъясненію. Ибо они, какъ и вся древность, были пріучены слышать Божество не только въ члено-раздѣльныхъ голосахъ, но также и въ другихъ явленіяхъ и изъяснять ихъ знаменательный для себя смыслъ. Фактъ имѣлъ мѣсто. Изъясненія же были и суть дѣло людей. Въ томъ чрезвычайно напряженномъ и возвышенномъ состояніи душевныхъ силъ имъ дѣйствительно послышался голосъ о возлюбленномъ Сынѣ Бога, къ Которому Богъ имѣетъ все свое благоволеніе, который, слѣд., теперь уже рѣшительно долженъ былъ познать себя, какъ Мессію» [1]). — Сообщеніе евангелистовъ о перенесеніи Іисуса, послѣ крещенія, Духомъ, въ пустыню, Павлюсъ понимаетъ не въ смыслѣ внѣшняго происшествія, но «внутренняго явленія въ духѣ Іисуса» [2]).

Переходя къ общественному служенію І. Христа, излагая Его ученіе и изъясняя чудеса, Павлюсъ, вѣрный себѣ, лишаетъ ихъ сверхестественнаго характера. Ученіе Іисуса, какъ Мессіи, отвѣчало, по Павлюсу, вполнѣ ветхозаветному воззрѣнію на Него, какъ Законодателя [3]). Для дальнѣйшаго важно замѣтить, что Павлюсъ считаетъ Іисуса незнакомымъ, чуждымъ не-іудейскихъ, «постороннихъ теорій и науки» [4]).—Всѣ чудеса Христа Павлюсъ объясняетъ такъ же естественнымъ образомъ, психологически, какъ и чудо благовѣщенія, явленія ангеловъ при рожденіи Спасителя и сошествія св. Духа на Іисуса при крещеніи. Приведемъ нѣсколько примѣровъ.

Исцѣленіе прокаженныхъ Павлюсъ объясняетъ знаніемъ І. Христомъ характера этой болѣзни (проказы): если кожа человѣческая утрачивала чувствительность, то состояніе больного было безнадежно; въ противномъ случаѣ онъ могъ выздоровѣть. Вотъ почему, напр., Іисусъ, по ев. Матѳею (VIII, 3), *касается* больного рукою, и только *послѣ* этого говоритъ: хочу, очистись! [5]). Больныхъ многими другими болѣзнями Іисусъ исцѣлялъ внушеніемъ вѣры въ Него, какъ Мессію. Напр., исцѣленіе слуги сотника—Мѳ. VIII, 5 [6]).—Чудеса Іисуса надъ т. н. бѣсноватыми, на самомъ дѣлѣ, по Павлюсу, несчастными сумашедшими, объясняются такъ, что Іисусъ, какъ разумный человѣкъ, старался понять, что составляетъ центральный пунктъ

---

[1]) Das Leben Jesu, I, s. 140. [2]) Das Leben Jesu, I, s. 142.
[3]) Exeg. Handbuch. I, s. 597—8, ср. 587. [4]) Das Leben Jesu, I, 137.
[5]) Exeget. Handbuch. I, 701—707. [6]) Exeget. Handbuch. I. 709—715.

помѣшательства человѣка и соотвѣтственно съ этимъ дѣйствовалъ на его больное воображеніе. Такъ напр., было при исцѣленіи Гадаринскаго бѣсноватаго, очень тяжелой формы заболѣванія (Мѳ. VIII, 28—34; Мр. V, 1—20; Лк. VIII, 26—39). Отъ окружающихъ Іисусъ узнаетъ о различныхъ эксцессахъ больного и силѣ процесса болѣзни. Вслушиваясь въ рѣчь больного, Іисусъ видитъ, что у него сплелись іудейскія представленія съ демоническою персонификаціей. Іисусъ спрашиваетъ его имя. Больной отвѣчаетъ: легіонъ! т. е. говоритъ отъ лица демоновъ. Худой признакъ. І. Христосъ, повидимому, желаетъ теперь, чтобы больной самъ далъ ему поводъ—чрезъ болѣе сильное воздѣйствіе на воображеніе изгнать его обычныя сумасшедшія представленія. При этомъ помогъ счастливый случай. Вблизи на утесѣ паслось стадо свиней. Взглядъ бѣсноватаго случайно упалъ на это стадо, и онъ, мѣшая іудейскія представленія съ демоническими пожеланіями, началъ молить Іисуса, чтобы онъ, какъ всемогущій Мессія, позволилъ бѣсамъ, выйдя изъ него, войти въ стадо свиней. Больной, какъ іудей, думаетъ, что позволить демонамъ войти въ стадо свиней, этихъ презрѣнныхъ животныхъ, Іисусъ можетъ, и вѣритъ также, какъ скоро Іисусъ дастъ позволеніе, что онъ (больной) освободится отъ нихъ. Іисусъ позволяетъ, «но, конечно, не съ тѣмъ, чтобы сдѣлать вредное чудо (убытокъ) для обладателей». Больной срывается съ мѣста и чрезвычайно быстро бѣжитъ, какъ будто бы демоны его гнали, и затѣмъ въ сильномъ пароксизмѣ падаетъ среди стада свиней. Кому неизвѣстно, насколько пугливы эти животныя. Все стадо, въ безумномъ испугѣ, бросается съ утеса въ море. Пароксизмъ проходитъ, больной убѣждается, что бѣсы оставили его, и уже здоровымъ спокойно возвращается къ Іисусу [1]).

Всѣ, воскрешенные Іисусомъ, умершіе оказывались, по Павлюсу, впавшими въ глубокій обморокъ. Такъ было съ дочерью Іаира и сыномъ Наинской вдовы [2]). Болѣе трудностей предстояло Павлюсу объяснить, съ его точки зрѣнія, воскрешеніе Лазаря (Іоан. XI, 1—44); но и съ этимъ чудомъ, онъ думаетъ, справился. Ходъ дѣла представляется такъ. Когда Іисусъ, находясь за Іорданомъ, былъ извѣщенъ чрезъ посланнаго о болѣзни своего друга Лазаря, то онъ подробно распросилъ его обо всѣхъ обстоятельствахъ заболѣванія и ходѣ болѣзни,

[1]) Das Leben Jesu, I, s. 230—233. [2]) Das Leben Jesu, I, s. 272.

и сдѣлалъ выводъ, какъ предсказаніе: болѣзнь не смертельна! Черезъ два дня пришелъ новый посланный съ тяжелою вѣстью о смерти Лазаря. «Какъ долженъ былъ удивиться Іисусъ такому совершенно-неожиданному исходу». Онъ рѣшилъ возвратиться въ Іудею... «Счастливымъ образомъ могила, въ которой уже четыре дня былъ погребенъ столь внезапно умершій Лазарь, оказалась пещерою». Предъ отверстіемъ находился камень. Іисусъ желалъ видѣть своего друга и сказалъ, чтобы отвалили камень. Хлопотливая Марѳа проситъ не дѣлать этого. «Уже смердитъ», заключаетъ она (ибо четвородневенъ), а не опытно познаетъ, т. е. дѣйствительно слышитъ запахъ разлагающагося трупа. Камень былъ отваленъ, Іисусъ вошелъ въ могилу-пещеру. Прежде чѣмъ онъ что-либо сказалъ по адресу умершаго, онъ уже благодаритъ Бога. Не слѣдуетъ ли отсюда, что Іисусъ, какъ скоро взглянулъ въ могилу, увидѣлъ своего друга уже ожившимъ, съ жизненными движеніями? Поэтому Онъ восклицаетъ теперь громкимъ голосомъ, но уже не съ цѣлью возбудить умершаго, а вызвать его живого изъ могилы: «Лазарь, выходи!» [1]).

Не остановился Павлюсъ и предъ чудомъ воскресенія І. Христа. Онъ долго и туманно разсуждаетъ объ этомъ величайшемъ чудѣ, предполагаетъ разныя возможности, даетъ будтобы нужныя психологическія разъясненія, думая расшатать обычную христіанскую вѣру, чтобы затѣмъ внушить собственное пониманіе событія, т. е. естественное толкованіе его. Онъ сначала передаетъ разсказъ по евангеліямъ [2]), вводя скептическія замѣчанія относительно того, что св. Матѳей о стражахъ, приставленныхъ ко гробу, передаетъ только народную сагу, и что едва-ли жены-мироносицы имѣли основаніе утверждать, что спустившаяся съ холма, бѣлая, блестѣвшая на утреннемъ солнцѣ, человѣкообразная фигура и отвалившая камень—былъ ангелъ [3]). Затѣмъ, Павлюсъ хочетъ установить тотъ фактъ, что самъ Іисусъ, послѣ своего «воскресенія», старался дать понять, что тѣло Его *тождественно* съ прежнимъ тѣломъ [4]). Этому обстоятельству Павлюсъ придаетъ огромное значеніе и главнымъ образомъ на основаніи его дѣлаетъ выводъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ «оживленіемъ» (Belebung), съ «возвращеніемъ тѣлесной жизни (d. körperlichen Wiederlebens), а не

---

[1]) Das Leben Jesu, II, 55—61. [2]) Das Leben Jesu, II, 266—270.
[3]) Das Leben Jesu, II, 267. [4]) Das Leben Jesu, II, 277.

съ воскресеніемъ (Auferstehung). Здѣсь имѣетъ мѣсто не «*непосредственное* новое воздѣйствіе всемогущества», а «совпаденіе средствъ и силъ, существующихъ на лицо въ божественномъ міропорядкѣ» [1]). Къ этому присоединяется еще много философско-богословскихъ разсужденій въ деистическомъ духѣ о томъ, гдѣ и когда выразилось бы большее всемогущество Божіе — въ непосредственномъ ли проявленіи божественной силы, или въ сочетаніи, совпаденіи данныхъ силъ, дающихъ въ результатѣ чрезвычайное событіе. Отвѣтъ дается, конечно, въ послѣднемъ смыслѣ [2]).

Относительно заключенія земной жизни Іисуса, т. е. вознесенія на небо, Павлюсъ говоритъ: «Если бы это удаленіе (Entfernung), какъ называетъ Лука XXIV, 51, это послѣднее событіе, было такимъ возвышеніемъ тѣлесно ожившаго Іисуса, какъ восходъ на небо и даже какъ торжественное пареніе на облакахъ предъ глазами внизу стоявшихъ, то какъ могло бы случиться, что евангелисты только кратко упомянули объ этомъ въ концѣ евангелія и въ началѣ кн. Дѣяній, а не подробно изобразили въ большомъ описаніи»? Если мы сопоставимъ все, что они ясно говорятъ (объ этомъ событіи), то имѣемъ только «два слова» (zwei Worte). *Онъ удалялся отъ нихъ*—у Луки XXIV, 51—и «Онъ восходилъ на небо»—у Марка XVI, 19 Онъ вознесся на небо. Если мы сравнимъ Дѣян. I, 9, то узнаемъ, что облако, какъ на горѣ Преображенія, было для нихъ препятствіемъ долго наблюдать за Іисусомъ. Все остальное, какъ сѣденіе Мессіи одесную Бога, прославленіе Его—есть уже ихъ выводъ, а не видѣнный ими фактъ [3]).

Воззрѣніе Павлюса на Іисуса Христа, Его ученіе и дѣятельность представляетъ собою необходимое звено въ исторіи развитія отрицательныхъ, раціоналистическихъ идей. Въ этомъ его историческое значеніе. Критиковать въ настоящее время теорію Павлюса—это значитъ бороться съ пустымъ мѣстомъ. Время ея прошло безвозвратно. Два основныхъ положенія лежатъ въ основѣ его воззрѣнія: 1) метафизическое: чудеса невозможны, и 2) историческое: Евангелисты невѣрно поня-

---

[1]) Das Leben Jesu, II, 278.

[2]) Das Leben Jesu, II, 278—305. Ср. Exeget. Haondbuch, III, 854—885.

[3]) Das Leben Jesu, II, 318—344; ср. Exeget. Handbuch., III, s. 910—928.

мали записанныя ими событія. Павлюсъ, во-первыхъ, не считаетъ согласнымъ съ всемогуществомъ Божіимъ признать возможность *непосредственнаго* воздѣйствія Бога на міръ, Его вмѣшательство въ жизнь міра. Другими словами, Павлюсъ—убѣжденный деистъ. Второе основаніе Павлюса только мнимо историческое; на самомъ дѣлѣ оно такое же теоретическое, какъ и первое, и есть въ сущности выводъ изъ него. Первое положеніе утверждаетъ: чудесъ не можетъ быть. Второе положеніе гласитъ: если чудеса невозможны, то евангелисты, сообщающіе о нихъ, какъ самоочевидцы, или со словъ другихъ, не поняли совершавшихся предъ ихъ глазами событій. Они правильно констатируютъ факты, но ложно освѣщаютъ ихъ.— Если устранить эти два основныя положенія воззрѣній Павлюса, какъ *не-историческія*, то вся его теорія рушится, подобно карточному домику. Сама по себѣ его критика чудесъ въ высшей степени искусственна, и отнюдь не убѣдительна. Напримѣръ, евангельскіе бѣсноватые, по Павлюсу, душевно-больные, сумашедшіе. Участіе Христа въ отношеніи къ нимъ исчерпывалось тѣмъ, что Онъ чрезъ болѣе сильное воздѣйствіе на ихъ воображеніе изгонялъ у нихъ фиксированныя идеи. Положимъ. Но вѣдь душевно-больныхъ всегда было и есть очень много. Эти несчастные наполняютъ цѣлые спеціальные дома. И вотъ рѣшительно не понятно, почему, кромѣ І. Христа, не было—по крайней мѣрѣ исторія не знаетъ—и въ настоящее время нѣтъ, кто бы вылѣчивалъ этихъ душевно-больныхъ, подобно Христу, несмотря на то, что въ XIX в. познакомились и съ внушеніемъ, и съ спиритизмомъ [1]), о чемъ неизвѣстно было въ вѣкъ І. Христа? Или еще. Всѣ воскрешенные Христомъ умершіе оказывались глубокообморочными, находившимися въ летаргическомъ снѣ. Случаи подобныхъ обмороковъ, конечно, всегда могли быть и есть; но сравнительно рѣдко, одинъ на 1000, или даже въ еще меньшемъ %. Какимъ же образомъ всѣ умершіе, которыхъ встрѣчалъ Христосъ, или къ которымъ Его призывали, оказывались—*непремѣнно всѣ*—находившимися въ летаргическомъ снѣ? [2]).

---

[1]) Ср. проф. *П. И. Ковалевскій.* Іисусъ Галилеянинъ. Спб. 1908, стр. 17—46.

[2]) Ср. статью проф. *М. Д. Муретова:* „Эйхгорнъ и его толкованіе новозавѣтныхъ чудесъ" (Прибавленіе къ твореніямъ Св. Отцевъ, 1887).

II. Давидъ Штраусъ, какъ представитель миѳологическаго направленія.

Не отрицая подлинности евангельскихъ повѣствованій [1]), Павлюсъ признавалъ историческія основы христіанства [2]). Его задачею было приблизить евангельскую исторію къ разсудочному, историко-прагматическому пониманію. Главное препятствіе для этого представлялъ въ еван. исторіи элементъ чудесный, сверхъестественный, отказывавшій разуму во всякой компетентности. Вслѣдствіе этого Павлюсъ, вѣрный раціоналистическому принципу, стремился къ устраненію сверхъестественнаго элемента. Этого онъ думалъ достигнуть критикою чудесъ и объясненіемъ ихъ, какъ естественныхъ явленій. Но его объясненія чудесъ вышли менѣе понятными, чѣмъ самыя чудеса, искусственными, неестественными. Кромѣ того, была довольно прозрачна та внѣшняя, теоретическая (деистическая) точка зрѣнія, изъ которой исходилъ Павлюсъ въ своей критикѣ евангельской исторіи. Въ общемъ раціоналистическая теорія Павлюса никого вполнѣ не удовлетворила, и въ цѣломъ своемъ видѣ никѣмъ уже болѣе не была проводима.

Протестантскій супранатурализмъ, съ его поклоненіемъ буквѣ писанія, господствовавшій до XVIII, потерялъ кредитъ. Смѣнившій его раціонализмъ тоже, какъ видимъ, былъ отвернутъ. Тѣмъ временемъ выступаетъ примирительное, посредствующее теченіе, думавшее создать соглашеніе между вѣрою и разумомъ [3]). Это направленіе, какъ и всякое посредство, страдало неопредѣленностью, въ концѣ концовъ, внутреннимъ противорѣчіемъ [4]). Ему не доставало ни надлежащей вѣры, ни надле-

[1]) Exeget. Handbuch. 1, s. 32, 36—37. Das Leben Jesu, I, 68—68; Ср. 148.

[2]) Das Leben Jesu, I, IX.

[3]) См. проф. *М. Д. Муретовъ*, Протестан. богословіе, стр. 53 и дал.

[4]) Ярко изображено переходное время отъ раціонализма къ такъ наз. „новой теологіи“, исторію которой, какъ сейчасъ увидимъ, начинаютъ Д. Штраусомъ,—*Кар. Шварцемъ* въ его сочиненіи „Zur Geschichte der neuesten Theologie“ zw. Aufl. Leipzig. 1856. Karl Schwarz. Онъ смѣло характеризуетъ „раціонализмъ и супранатурализмъ, какъ два направленія, одинаково односторонніе и поверхностныя, какъ выросшія на общей почвѣ дуализма и внѣшняго механическаго міровоззрѣнія“ (s. 5..). Какъ послѣдователь Шлейермахера, К. Шварцъ ставитъ его (вмѣстѣ съ Гегелемъ) во главѣ новой теологіи, хотя собственно исторію новой теологіи, ведетъ съ Штрауса (s. 14—15).—Изъ русскихъ авторовъ разсматриваемый періодъ подробно и основательно изслѣдованъ у проф. *М. Д. Муретова*: „Протестантское богословіе до появленія Страусовой жизни Іисуса. Спб. 1894, стр. 1—116.

жащаго разума, оно было безъ живой вѣры и безъ содержательной мысли. Это особенно хорошо видно на *Шлейермахерѣ*, какъ главномъ представителѣ даннаго направленія. Онъ вѣритъ во Христа, какъ Богочеловѣка; онъ признаетъ необходимость искупленія и совершенія его І. Христомъ; онъ указываетъ на необходимость усвоенія христіаниномъ благодатныхъ заслугъ Христа, называетъ Спасителя главою церкви, церковь тѣломъ Его [1]). Но съ другой стороны, онъ высказывается скептически относительно происхожденія синоптическихъ евангелій и въ самомъ способѣ ихъ происхожденія (устное преданіе, письменные первоисточники) указываетъ возможность внесенія въ нихъ элемента миѳологическаго. Особенно такимъ характеромъ, по мнѣнію Шлейермахера, отличаются начало и конецъ евангельской исторіи, именно разсказы о рожденіи и дѣтствѣ І. Христа и Его вознесеніи на небо, а также нѣкоторыя изъ чудесъ [2]). Такимъ же характеромъ неустойчивости, неопредѣленности отличается воззрѣніе на личность Іисуса, Его жизнь и дѣятельность и Ав. Неандера, одного изъ главнѣйшихъ послѣдователей Шлейермахера. Относительно «Жизни Іисуса» Неандера одинъ богословъ иронически, но чрезвычайно мѣтко выразился такъ: это сочиненіе «имѣетъ три эпиграфа; первый взятъ у Аѳанасія В., второй у Паскаля, и третій у Платона. Всѣ добрые геніи теологіи и философіи были призваны въ этотъ критическій моментъ. Тѣмъ не менѣе, такъ и хотѣлось бы четвертаго эпиграфа, столь же характернаго для книги, сколь и библейскаго: «Вѣрю, Господи; помоги моему невѣрію!».

Несомнѣнно, у Шлейермахера и Неандера мы имѣемъ начала уже отрицательно-историческаго критицизма. Но сильное религіозное чувство не позволило имъ провести послѣдовательно отрицательно-критическое начало въ отношеніи къ источникамъ евангельской исторіи и примѣнить его къ личности Іисуса. Здѣсь требовалась натура рѣшительно другого склада. Такимъ былъ Давидъ *Штраусъ* (1808—1874).

«Древній экзегесисъ, говоритъ Штраусъ, исходитъ изъ двухъ предположеній: первое, что въ нашихъ евангеліяхъ содержится *исторія*, второе, что исторія эта *сверхъестественна*. И если

---

[1]) См. *Fr. Schleiermacher's*, Sämmtliche Werke. B. I. Das Leben Jesu. Berlin 1864, s. 279—294, 344—361.

[2]) Das Leben Jesu, s. 46—58, 460—469.

потомъ раціонализмъ отвергъ второе предположеніе, то тѣмъ крѣпче онъ ухватился за первое, т. е. что въ тѣхъ книгахъ находится чистая, хотя и *естественная исторія*. Однако же наука не можетъ оставаться на такой полудорогѣ, надо отбросить и второе предположеніе и прежде всего изслѣдовать: *стоимъ ли мы и какъ далеко мы вообще стоимъ въ евангеліяхъ на историческомъ основаніи и на исторической почвѣ!* Это — естественный ходъ вещей и имъ не только оправдывается, но и оказывается необходимымъ появленіе настоящей книги».

Такими словами Штраусъ весьма мѣтко охарактеризовалъ господствовавшія до него направленія и въ высшей степени вѣрно опредѣлилъ задачи историко-экзегетическаго богословія своего времени. Въ одной, въ двухъ фразахъ Штраусъ сразу выяснилъ свое отношеніе къ супранатурализму и раціонализму въ его двухъ видахъ,—къ супранатурализму, признававшему достовѣрными и разсказанные евангелистами факты и чудеса, къ вульгарному раціонализму, дававшему вѣру повѣствованіямъ евангелистовъ и отрицавшему чудеса, и къ радикальному раціонализму, объявлявшему евангелистовъ за обманщиковъ, а разсказанныя ими событія за ложь [1]).

Штраусъ не можетъ согласится ни съ супранатурализмомъ, ни съ раціонализмомъ потому, что они собственно не пользуются научно-историческою критикою. Но съ другой стороны, онъ беретъ подъ свою защиту супранатурализмъ противъ т. н. вульгарнаго раціонализма, когда говоритъ, что евангелисты разсказываютъ о чудесахъ, и что напрасный трудъ объяснять ихъ естественнымъ образомъ, чтобы такимъ образомъ устранить. Онъ соглашается и съ вульгарнымъ раціонализмомъ въ томъ, что дѣйствительно Іисусъ не творилъ чудесъ, и что исторія жизни Іисуса, какъ и всякая другая, должна быть естественна и понятна людямъ. Онъ можетъ въ извѣстномъ смыслѣ принять утвержденіе и радикальнаго раціонализма, что евангелисты не заслуживаютъ вѣры и сообщаемыя имъ событія не дѣйствительны, но евангелисты отнюдь не сознательные обманщики. Вопреки супранатурализму и раціанализму, Штраусъ

[1]) Ср. *Ziegler*, Realencyklopädie-Hauck. B. XIX, s. 79. Кромѣ Циглера, еще Шаффъ, насколько мы знаемъ, называетъ раціонализмъ Павлюса вульгарнымъ. Намъ бы казалось, его скорѣе можно назвать *теоретическимъ*, за его исходную точку зрѣнія—философскую, чуждую для исторіи, внѣшнюю.

выставилъ замѣчательно ясное и опредѣленное положеніе, въ видѣ дилеммы: «*Или евангелія—дѣйствительно историческіе документы, и тогда чудо не можетъ быть удалено изъ жизни Іисуса; или же чудо не совмѣстимо съ исторіей, и тогда евангелія не могутъ быть историческими документами*» [1]). Но въ такомъ случаѣ куда же можетъ быть указанъ выходъ и почему? Все спасеніе отъ противорѣчій Штраусъ видитъ въ критикѣ евангельскихъ источниковъ и въ миѳѣ, какъ душѣ евангельской исторіи.

Гегель и Бауръ, два, быть можетъ, величайшихъ ума первой половины XIX в., безспорно имѣли весьма сильное вліяніе на образованіе міровоззрѣнія Штрауса. Штраусъ былъ ученикомъ Баура, когда послѣдній въ 20-хъ годахъ читалъ лекціи въ Бляубюренѣ о «символикѣ и миѳологіи». Религіозно-философская точка зрѣнія Гегеля касалась того же предмета. Гегель, соотвѣтственно духу своего времени, стремился примирить вѣру и знаніе и думалъ достигнуть этого, подчиняя первую послѣднему на томъ основаніи, что религія содержитъ истину въ несовершенной формѣ представленія, а знаніе—въ адекватной формѣ понятія. Не предполагалъ Гегель стоять въ противорѣчіи съ религіей, утверждая, вмѣсто единичнаго факта воплощенія Сына Божія, эманацію божества въ мірѣ вообще, въ человѣческомъ родѣ въ частности. Между тѣмъ, оба эти положенія и были направлены Штраусомъ къ еще большему обостренію вѣры и знанія» [2]).

Поставивъ дилемму: «или евангелія дѣйствительно историческіе документы, и тогда чудо не можетъ быть удалено изъ жизни Іисуса; или же чудо не совмѣстимо съ исторіей, и тогда евангелія не могутъ быть признаны историческими документами», — Штраусъ, разумѣется, былъ склоненъ рѣшить вопросъ въ послѣднемъ смыслѣ: «Изъ одного только того факта, что евангелія говорятъ о сверхъестественныхъ фактахъ, ясно, что они не могутъ быть историческими документами» [3]). Но съ другой стороны, «по преданію, которое еще не оспаривалъ раціонализмъ Павлюса, ихъ авторы по времени и условіямъ жизни были слишкомъ близки къ событіямъ, чтобы не заслуживать вѣры. Разъ таково происхожденіе евангелій, то ясно,

[1]) David Friedrich *Strauss*, Das Leben Jesu Zw. Aufl. Leipzig 1864. s. 18; русскій переводъ подъ редакціей Н. М. Никольскаго. Москва. 1907, стр. 21.

[2]) Ср. *Th. Ziegler*, Realencyklopädie-Hauck, XIX, s. 80.

[3]) Das Leben Jesu, s. 30; рус. пер. 31.

что ихъ содержаніе должно быть признано; но, съ другой стороны, разъ установлена невозможность чудесъ, не менѣе ясно, что чудесные разсказы не заслуживаютъ вѣры. Какъ разрѣшить такое противорѣчіе?» [1]). Здѣсь-то и помогла дѣлу миѳическая точка зрѣнія, усвоенная Штраусомъ у Баура и Гегеля. Вмѣсто Гегелева выраженія о религіи, какъ содержащей истину въ «формѣ представленій», Штраусъ вполнѣ правильно поставилъ понятіе «миѳа», какъ безсознательнаго творчества, легендарнаго разсказа и тенденціознаго сочинительства. «Мы оставимъ евангеліямъ ихъ чудеса, говоритъ Штраусъ, но при условіи разсматривать ихъ, какъ простые миѳы; идея миѳа представляетъ орудіе, при помощи котораго мы можемъ удалить чудо и сдѣлать возможнымъ историческое изложеніе жизни Іисуса» [2]). При помощи этого «орудія» рѣшаетъ Штраусъ и вопросъ объ евангеліяхъ, какъ источникахъ. Образованіе миѳа требовало болѣе или менѣе продолжительнаго времени. Миѳы, слѣд., не могли создать очевидцы событій. Отсюда желательный выводъ—не признавать за евангеліями произведеній непосредственныхъ учениковъ Іисуса Христа [3]). Подвергнувъ будто бы научной критикѣ древнія свидѣтельства о происхожденіи евангелій, Штраусъ заключаетъ: «Свидѣтельства, далеко не устанавливая, что эти книги восходятъ къ очевидцамъ, къ близкимъ этихъ очевидцевъ, или даже къ авторамъ, недалекимъ по времени отъ евангельскихъ фактовъ, напротивъ, заставляютъ насъ усмотрѣть между этой датой и датой ихъ редакціи извѣстный промежутокъ, въ теченіе котораго могла упрочиться и войти въ преданіе масса вымышленнаго матеріала. По своему составу и взаимному отношенію, евангелія являются произведеніями, написанными одно послѣ другого, и съ разныхъ точекъ зрѣнія, они не являются правильнымъ отраженіемъ фактовъ, но отражаютъ господствующія понятія, тенденціи и мнѣнія своей эпохи» [4]).

Владѣя такими «орудіями», Штраусъ подвергъ безпощадной критикѣ и строгому приговору труды своихъ предшественниковъ и современниковъ, касавшихся жизни Іисуса, и далъ свой образецъ описанія.

Опредѣляющимъ моментовъ въ воззрѣніи на личность Іисуса

---

[1]) Das Leben Jesu, s. 14; рус. пер. 18.
[2]) Das Leben Jesu, s. 145; рус. пер. 139—40.
[3]) Ср. Th. Ziegler, Realencyklopädie, XIX, s. 80
[4]) Das Leben Jesu, 145; рус. пер. 139.

для Штрауса послужила та же философія Гегеля съ ея основнымъ положеніемъ о безконечныхъ проявленіяхъ (эманаціи) божества въ мірѣ. «Ложенъ тотъ родъ представленія, говоритъ Штраусъ, по которому идея реализовалась такъ, какъ будто бы излила всю свою полноту въ одномъ экземплярѣ, а не въ многообразіи экземпляровъ, которые восполняютъ другъ друга... Только тотъ понимаетъ христіанство, какъ христіанинъ, кто разсматриваетъ его, какъ пріобщеніе человѣчества къ болѣе близкому и полному сознанію самого себя, кто признаетъ Іисуса за человѣка, о которомъ это сознаніе возникло, какъ абсолютный законъ его природы и его жизни» [1]). Устранивъ такимъ способомъ пониманіе личности Іисуса, какъ Богочеловѣка въ исключительномъ абсолютномъ смыслѣ, Штраусъ произноситъ рѣшительный приговоръ надъ всею богословскою наукою по данному вопросу, что до него не существовало еще описанія жизни Іисуса. Произведенія, излагавшія жизнь Іисуса до XVIII в., являлялись «простыми компиляціями и пересказами евангелическихъ повѣствованій, построенными съ точки зрѣнія догмы, а отнюдь не тѣмъ, что мы подразумѣваемъ теперь подъ *жизнію* или *исторіей* Іисуса» [2]). Догматическій Христосъ—сынъ Божій, зачатый отъ св. Духа, безконечно возвышающійся надъ всѣми условіями жизни и прямо достигающій опредѣленной отъ вѣчности цѣли спасенія людей. Между тѣмъ предметомъ біографическаго очерка можетъ быть только обыкновенный человѣкъ, ограниченный въ своей жизни и дѣятельности условіями мѣста, времени и т. д. Развитіе и дѣятельность даже великихъ людей, совершающіяся въ рамкахъ исторіи, неизбѣжно подчинены законамъ причинности. Значитъ, догматическое представленіе о Христѣ находится въ противорѣчіи съ общимъ понятіемъ исторіи и съ спеціальнымъ понятіемъ біографіи. Слѣдовательно, можно было держаться одного изъ двухъ: или догматическій Христосъ, или Христосъ, какъ историческая личность. Многіе думали найти выходъ изъ такого остраго положенія въ томъ, что послѣ Христа ортодоксальной догмы всегда оставался все-таки Христосъ Новаго Завѣта, который, увѣряли, будучи правильно понятъ, не выступаетъ изъ границъ природы и человѣчества. Но они ошибались: евангелія рисуютъ намъ сверхъестественную личность [3]).

[1]) Das Leben Jesu, XVII; рус. пер. 7.
[2]) Das Leben Jesu, s. 2; рус. пер. 9.
[3]) Das Leben Jesu, s. 4; рус. пер. 11.

Выставивши такіе рѣшительные тезисы, Штраусъ подвергъ строгой критикѣ труды по исторіи Іисуса—Гесса, Гердера, Павлюса, Шлейермахера, Газе, а въ позднѣйшемъ изданіи онъ даетъ реваншъ своимъ критикамъ—Неандеру, Эбрарду и др., а также разсматриваетъ послѣдніе труды Кейма и Ренана [1]). Общій характеръ всѣхъ этихъ трудовъ, быть можетъ, за исключеніемъ одного Ренана—это стремленіе согласовать, примирить противорѣчивыя требованія догмы и исторіи. Критика Шрауса сильна, хлестка и безпощадна. Онъ отчетливо показываетъ, какъ путается каждый изъ названныхъ авторовъ, соединяя несоединимое: или привнося въ сверхъестественный образъ раціоналистическія черты, или уродуя историческій образъ неожиданнымъ признаніемъ чудесъ. Гессъ почти супранатуралистъ; но онъ отвергаетъ чудесный характеръ звѣзды волхвовъ, сильно колеблется относительно искушеній діавола и не признаетъ бѣсноватыхъ въ евангельскомъ смыслѣ. Гердеръ болѣе рѣшительный раціоналистъ и моралистъ. Его привлекаетъ гуманистическая дѣятельность І. Христа и евангеліе, какъ книга высокаго ученія. Чудеса онъ понимаетъ большею частію символически, или даже раціоналистически; но онъ не можетъ такъ раздѣлаться съ чудомъ воскресенія Христа и прибѣгаетъ къ помощи «Всемогущества Божія». Павлюсъ, объясняя чудеса, какъ обыкновенныя явленія, стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ евангеліями, которыя выдаютъ чудеса за сверхъестественные факты. Штраусъ подвергаетъ разбору отдѣльныя толкованія чудесъ Павлюсомъ и воочію показываетъ ихъ натянутость, неестественность и вычурность. Штраусъ останавливаетъ вниманіе на пробномъ шарѣ Павлюса, его объясненіи благовѣстія о рождествѣ І. Крестителя и І. Христа, и находитъ, что «его толкованіе вообще выдаетъ намъ слишкомъ часто свинецъ за золото, но здѣсь онъ цѣликомъ попадаетъ въ грязь» [2]). Плохая рекомендація для метода Павлюса! Справедливо говорятъ, что самая сильная критика теоріи Павлюса дается Шраусомъ.—Не оставилъ въ покоѣ Штраусъ и Шлейермахера. Онъ уличаетъ его въ непослѣдовательности, уклончивости и недоговоренности. Напр., относительно его объясненія догмата рожденія Іисуса отъ Св. Духа, Штрасъ замѣчаетъ: «разъ Шлейермахеръ безъ колебаній находитъ больше поэзіи, чѣмъ исторіи въ томъ, что со-

[1]) Das Leben Jesu, 7—39; рус. пер. 12—40 стр.
[2]) Das Leben Jesu, 18; рус. пер. 21.

общаютъ намъ по этому поводу Матѳей и Лука, то какъ же онъ остановился на полпути? Почему относительно искушенія, котораго нѣтъ у Іоанна, онъ удовольствовался какъ бы компромиссомъ?» [1]) и т. д. Но, замѣтимъ кстати, Шлейермахеръ первый предупредительно поставилъ несокрушимый подводный камень въ томъ фарватерѣ, гдѣ расчитывалъ свободно гулять на своемъ кораблѣ гордый Штраусъ. Мы имемъ въ виду замѣчаніе Шлейермахера о миѳѣ, силу котораго созналъ Штраусъ, но не могъ ослабить. Объ этомъ рѣчь впереди. — Относительно трудовъ Эбрарда, направленныхъ противъ именно жизни Іисуса Штрауса, послѣдній какъ бы въ озлобленіи рѣзко, но едвали основательно замѣчаетъ: «мы встрѣчаемся здѣсь съ реставраціей ортодоксіи въ беззастѣнчивомъ видѣ. Здѣсь нѣтъ ни уступокъ, ни смягченій; евангелисты не противорѣчатъ другъ другу, не заблуждаются нигдѣ; критика всегда не права; нужно не опровергать ее, но перекричать. Эбрардъ обвиняетъ меня въ легкомыслiи» [2]) и т. д.

Очистивъ такимъ образомъ почву отъ обломковъ разбитыхъ имъ разныхъ построеній жизни Іисуса, Штраусь опредѣляетъ свою положительную задачу такъ: «путемъ разбора каждаго въ отдѣльности евангельскаго разсказа показать непригодность всѣхъ попытокъ, задававшихся цѣлью удалить изъ нихъ сверхестественный элементъ, путемъ объясненія и разсужденія, или скрыть противорѣчія между этимъ сверхъестественнымъ элементомъ и законами природы; затѣмъ изъ этого разбора сдѣлать заключеніе, что евангельскіе разсказы не могутъ быть квалифицированы, какъ историческія свидѣтельства въ истинномъ значеніи слова... Къ этому прибавлялось еще одно соображеніе: разъ дѣло идетъ о сверхъестественномъ, то всегда легче мыслить самопроизвольную или отраженную фикцію, чѣмъ допустить реальность приводимыхъ фактовъ» [3]). Но «чтобы исторія могла дѣлать свое дѣло, необходимо прежде всего, чтобы критика окончила свое дѣло и опредѣлила степень достовѣрности различныхъ евангельскихъ свѣдѣній» [4]). Въ виду этого, Штраусъ начинаетъ разборомъ внѣшнихъ свидѣтельствъ, касающихся происхожденія и древности евангелій: Папія, Иринея, Евсевія и нѣкотор. другихъ. (Мы будемъ имѣть слу-

[1]) Das Leben Jesu, 22; рус. пер. 25.
[2]) Das Leben Jesu, s. 34; рус. пер. 36.
[3]) Das Leben Jesu, s. 30; рус. пер. 32.
[4]) Das Leben Jesu, s. 4—5; рус. пер. 11—12.

чай изложить и оцѣнить эти свидѣтельства). Разумѣется, всѣ они оказываются неясными, неопредѣленными, и изъ нихъ Штраусъ можетъ извлечь только такой скудный выводъ: «немного спустя послѣ начала II. в. встрѣчаются нѣкоторые слѣды, если не существованія евангелій въ ихъ современномъ видѣ, то по крайней мѣрѣ существованія большей части матеріаловъ, вошедшихъ въ ихъ составъ. Относительно четвертаго евангелія, результаты гораздо менѣе благопріятны. Оно становится извѣстнымъ только послѣ средины II в.» [1]). Послѣ этого Штраусъ разсматриваетъ евангелія «по ихъ внутреннимъ свойствамъ и во взаимныхъ отношеніяхъ другъ къ другу». Выводъ получается, разумѣется, желательный: «По своему внутреннему и взаимному отношенію, евангелія являются произведеніями, написанными одно послѣ другого, и съ разныхъ точекъ зрѣнія, они не являются правильнымъ отраженіемъ фактовъ, но отражаютъ господствующія понятія, тенденціи и мнѣнія своей эпохи» [2]).

Покончивъ съ вопросомъ о подлинности евангелій въ отрицательномъ смыслѣ, Штраусъ подвергаетъ анализу понятія чуда и миѳа, какъ два главные, по нему, фактора евангельской исторіи (I, 140—154). Возможность чуда въ реальной жизни и въ дѣйствительной исторіи, конечно, отрицается. Миѳъ, навязанной Штраусомъ евангельской исторіи, разсматривается, какъ ключъ къ чудеснымъ разсказамъ, и дѣлается апологія его отъ серьезныхъ оппонентовъ. Все это предварительные вопросы. Далѣе идетъ рѣшеніе задачи, поставленной себѣ Штраусомъ, съ отрицательной и положительной стороны.

Въ первой книгѣ, озаглавленной «Историческій очеркъ жизни Іисуса», Штраусъ доказываетъ непреемлемость нашихъ евангелій, какъ историческихъ произведеній, находитъ въ нихъ крупицы историческихъ истинъ и массу противорѣчій. Во второй книгѣ Штраусъ дѣлаетъ попытку выяснить, какимъ образомъ создалась «миѳическая исторія Іисуса». Приведемъ нѣсколько примѣровъ изъ той и другой книги.

Отвергнувъ все чудесное въ повѣствованіяхъ о рожденіи І. Крестителя и І. Христа, какъ противорѣчащее реальной жизни, Штраусъ усматриваетъ будто бы историческое въ тѣсной связи Іоанна съ ессеями. «Іоаннъ Креститель настолько

[1]) Das Leben Jesu, s. 79; рус. пер. 76.
[2]) Das Leben Jesu, s. 145; рус. пер. 139.

близко стоитъ къ этой сектѣ и настолько напоминаетъ все, что мы знаемъ объ ея особенностяхъ, что напрашивается мысль связать его съ ней и разсматривать ихъ—ессейство и І. Крестителя—нераздѣльно, какъ посредствующихъ агентовъ, которые опредѣлили рожденіе христіанства изъ нѣдръ іудейства» [1]). Исторію Іисуса, по Штраусу, можно начинать только съ того времени, какъ онъ пришелъ къ Іоанну, прося крещенія. Изъ легендарной исторіи дѣтства и юности Іисуса, по мнѣнію Штрауса, можно выдѣлить двѣ или три историческихъ черты, что Іисусъ былъ уроженецъ Галилеи, происходилъ изъ простого сословія, имѣлъ братьевъ и сестеръ. Слава Іоанна заставляетъ Іисуса отправиться къ берегамъ Іордана. Онъ, какъ и Іоаннъ, не могъ удовлетвориться существующей религіей; онъ также страстно стремился къ лучшему и, какъ показало его собственное ученіе, онъ согласно съ Іоанномъ видѣлъ спасеніе только въ нравственномъ обновленіи. Не мало времени онъ, вѣроятно, оставался у Іоанна и получилъ отъ него не одно полезное указаніе [2]). Говоря о самосознаніи І. Христа, Штраусъ совершенно вѣрно видитъ въ св. Іоаннѣ наиболѣе глубокое изображеніе его. Но Штраусъ рѣшительно отрицательно относится къ этому изображенію и только лишь потому, что это противорѣчитъ понятіямъ реальной жизни. «Если оставить въ сторонѣ, говоритъ онъ, особенный и божественный характеръ приписываемаго Іисусу первоначальнаго сознанія, нашъ разумъ отказывается понять, чтобы живое существо могло помнить о томъ, что оно существовало до своего рожденія. Это невѣроятно, такъ какъ подлинная исторія не даетъ никакой аналогіи въ подобномъ родѣ. Если бы кто нибудь выразилъ предъ нами подобную претензію, мы сію минуту усумнились бы въ его разсудкѣ, если бы онъ былъ искрененъ, а если онъ былъ въ здравомъ умѣ, то въ его искренности» [3]). Въ повѣствованіи о чудесахъ Христа Штраусъ обличаетъ евангелистовъ въ противорѣчіяхъ, уничтожающихъ сообщаемое ими. Евангелисты заполняютъ разсказами о чудесахъ Іисуса цѣлыя страницы своихъ небольшихъ писаній; а между тѣмъ они же приводятъ такія изреченія Христа, какъ: не дастся знаменія (чуда) роду сему вѣроломному (Мѳ. XII, 39, XVI, 4; ср. Лк. XI, 29). «Правда, продолжаетъ Штраусъ, отказавшись дать

[1]) Das Leben Jesu, s. 187; рус. пер. 176.
[2]) Das Leben Jesu, s. 191—195; рус. пер. 180—183.
[3]) Las Leben Jesu, s. 201; рус. пер. 188.

знаменія и чудеса, Іисусъ, повидимому, впадаетъ въ сильное противорѣчіе, перечисляя посланцамъ Іоанна Крестителя цѣлый рядъ чудесъ» [1])... Говоря о послѣднихъ дняхъ земной жизни І. Христа, Штраусъ замѣчаетъ: «Изображеніе послѣдняго вечера, проведеннаго Іисусомъ съ учениками, сдѣлано всѣми евангелистами съ точки зрѣнія предпосылки, что Іисусъ зналъ напередъ во всѣхъ подробностяхъ то, что съ нимъ произойдетъ» [2]). Іисусъ былъ обвиненъ, по Штраусу, въ заговорѣ противъ существующей религіозной организаціи. Обвиненіе это было ложно. Іисусъ былъ пригвожденъ ко кресту и Его сняли послѣ того, какъ смерть Его была, повидимому, доказана предъ всѣми. «Если мертвыми должно считать тѣхъ, чье дальнѣйшее существованіе не указывается никакимъ историческимъ свидѣтельствомъ, то смерть Іисуса на крестѣ была реальной». Вѣра въ воскресеніе Іисуса могла зародиться, не покоясь ни на какомъ историческомъ фундаментѣ [3]).

Во 2-й книгѣ Штраусъ задается вопросомъ, какъ позникли евангелія въ томъ видѣ, въ какомъ мы имѣемъ ихъ теперь,—и рѣшительно заявляетъ, что евангелія развились изъ одного простого догмата новой вѣры: Іисусъ былъ Мессія [4]).

Если Іисусъ былъ Мессія, онъ, по вѣрѣ своего народа, долженъ былъ происходить отъ Давида. Въ силу пророчества Михея Мессія долженъ былъ родиться въ Виѳлеемѣ... Чудеса, приписываемыя евангеліями І. Христу, явились изъ пророческой программы: «Тогда откроются глаза слѣпыхъ, и ушины глухихъ отверзутся; тогда разслабленный поскачетъ, какъ олень, и языкъ нѣмыхъ издастъ крики радости» (Ис. XXXV, 5). Пророчество это относили къ мессіанской эпохѣ. Что касается воскрешенія мертвыхъ, то и пророческая легенда давала необходимые прецеденты — Илія и Елисей воскрешали мертвыхъ, и среди знаменій Мессіи, ожидавшихся іудеями, воскрешенія мертвыхъ стояли на первомъ мѣстѣ (1 Цар. X, VII, 12)» [5]). Іудейскій Мессія есть человѣческій сынъ. Но Іисусъ выступаетъ въ евангеліяхъ съ божественнымъ самосознаніемъ. Самое Его рожденіе произошло отъ Духа Св. Источникомъ

[1]) Das Leben Jesu, s. 265 и дал.; рус. пер. 245.

[2]) Das Leben Jesu, s. 281; рус. пер. 261.

[3]) Das Leben, Jesu s. 284—288; рус. пер. 263—267.

[4]) Das Leben Jesu, s. 323, рус. пер. II, 4.

[5]) Das Leben Jesu, ss. 324. 333. 425—426, 463—464; русск. перев. кн. II. 6, 14, 100, 135.

подобнаго рода миѳовъ, по мнѣнію Штрауса, является «грекоримскій политеизмъ, гдѣ, какъ извѣстно, сыновья боговъ встрѣчаются на каждомъ шагу» [1]).

О сочиненіи Штрауса «Жизнь Іисуса» нѣмецкій историкъ богословія пишетъ: «Мы отнюдь не думаемъ, чтобы названное сочиненіе было дѣлающимъ эпоху въ томъ смыслѣ, чтобы изъ него исходила творческая живая мысль, чтобы въ немъ было заложено новое основаніе теологіи. Напротивъ. Его положительная сила (значеніе) безконечно мала, но тѣмъ болѣе было его потрясающее разрушительное дѣйствіе. Это произведеніе знаменуетъ не столько *эпоху*, сколько *кризисъ*, не *исходный пунктъ*, а *заключительный*» [2]). Діагнозъ поставленъ совершенно правильно. Значеніе книги Штрауса только отрицательное. О положительной силѣ ея нѣтъ нужды говорить. Штраусъ превосходный, уничтожающій критикъ, но совсѣмъ ничтожный систематикъ, богословъ-историкъ. Онъ не владѣлъ конструктивнымъ методомъ. Упрекнувъ, по заслугамъ, своихъ предшественниковъ за догматическій, теоретическій, отрѣшенный отъ исторіи, характеръ работъ и указавъ на «необходимость опредѣленія степени достовѣрности евангельскихъ извѣстій, чтобы исторія могла дѣлать свое дѣло», самъ Штраусъ, будучи очевидно непослѣдовательнымъ, не примѣнилъ къ дѣлу въ своей работѣ исторической методы. Приступая къ критикѣ евангельскихъ повѣствованій, онъ, ничтоже сумняся, замѣчаетъ: «Изъ одного только того, что евангелія говорятъ о сверхъестественныхъ фактахъ, ясно, что они не могутъ быть историческими документами» [3]). Говорить такъ—это значитъ рѣшительно не понимать исторіи и не не признавать особыхъ методовъ ея! Выходя изъ принциповъ позитивной, матеріалистической философіи [4]), что чудесъ не можетъ быть, Штраусъ à priori отвергаетъ историческій характеръ евангелій, а исто-

---

[1]) Das Leben Jesu, 347—349; рус. пер. II, 27- 29.

[2]) Karl *Schwarz*, Zur Geschichte der neuesten Theologie. Zw. Aufl. Leipzig. 1856 «Wir meinen keineswegs, dass das genannte Werke ein epochenmachendes sei, in *dem*, Sinne, dass von ihm eine neue Grundlegung der Theologie gegeben sei. Im Gegentheil. Seine positive Kraft ist unendlich gering—aber desto grösser ist seine erschütternde und zertörende Wirkung gewesen. Dasselbe bezeichnet nicht sowol eine *Epoche* als eine *Krise*, nicht sowol eine *Aufangs*-als einen *Schusspunkt*". s. 3—4.

[3]) Das Leben Jesu, s. 30; рув. пер. 31.

[4]) Das Leben Jesu, s. 146...; рус. пер. 140.

рическія данныя для подкрѣпленія этой мысли притягиваются имъ насильственно, за волосы: они должны дать то, что требуется отъ нихъ примѣнительно къ цѣли—и даютъ. Однако, какъ же понять происхожденіе евангельской исторіи въ ея настоящемъ видѣ! «Ключъ къ чудеснымъ разсказамъ и многимъ другимъ историческимъ затрудненіямъ въ евангеліяхъ» даетъ *миѳъ* [3]),—это превосходное «орудіе, при помощи котораго мы можемъ удалить чудо и сдѣлать возможнымъ историческое изложеніе жизни Іисуса» [4]). Но и здѣсь Штрауса постигла страшная неудача. Во-1-хъ, оказалось, что это чудесное «орудіе» (миѳъ) уже брали въ руки, подносили къ глазамъ, но забраковали въ приложеніи къ новозавѣтной исторіи такіе философы-богословы, какъ Шлейермахеръ, Павлюсъ и др., ибо, по глубоко вѣрному замѣчанію Шлейермахера, въ литературную эпоху чудо не можетъ имѣть мѣста. Штраусъ, конечно, объ этомъ зналъ. Но здѣсь помогъ дѣлу Шеллингъ случайно брошеннымъ замѣчаніемъ, что миѳической обработкѣ можетъ подвергнуться и такая исторія, которая хотя и совершилась въ литературную эпоху, но долго хранилась въ устахъ народа [5]). Такимъ образомъ дверь для вторженія миѳа въ евангельскую исторію была открыта, и Штраусъ ею воспользовался. Однако (во-2-хъ) чудесное «орудіе» такъ-таки и было выбито изъ рукъ Штрауса, и что неожиданнѣе всего, опаснымъ оппонентомъ явился его учитель Бауръ. Онъ указалъ на то, что область миѳа—древне-языческая, религіозная, до-историческая жизнь и бытъ. Миѳъ — это стихія безсознательнаго, общенароднаго творчества. Наши же евангелія преслѣдуютъ опредѣленныя цѣли (по Бауру «тенденціи»), особенно четвертое евангеліе (ср. Іоан. XX, 31). Поэтому нужно всячески избѣгать примѣненія къ нимъ миѳа. Это замѣчаніе Баура оказалось для Штрауса своего рода «Todt-Schlag'омъ». Въ тяжкомъ. огорченіи онъ могъ бы только сказать Бауру: «И ты, Брутъ, противъ меня!» Отъ этого удара дѣлаетъ Штраусъ въ агоніи предсмертный прыжокъ, грубо противорѣчиво въ одно и то же время опредѣляя миѳъ — и какъ безсознательное, наивное—и сознательное, тенденціозное творчество [6]). Болѣе

---

[3]) Das Leben Jesu, s. 150; рус. пер. 144.

[4]) Das Leben Jesu 146; рус. пер. 140.

[5]) Ср. проф. *М. Д. Муретовъ*. Протестант. богословіе, стр. 100.

[6]) „Благодаря блестящему прогрессу науки въ наши дни, мы знаемъ, что первоначальный миѳъ является вовсе не индивидуальной и преду-

тѣмъ странно. Но что же можно было сказать въ смертельной агоніи!

Конструктивная часть работы Штрауса, какъ уже замѣчено выше, чрезвычайно слаба. Историческій очеркъ жизни Іисуса вышелъ у него въ высшей степени неудаченъ. Іисусъ Христосъ у Штрауса не истинный человѣкъ, полный жизни, но какая-то схематическая фигура, человѣкъ вообще, существующій гдѣ-то внѣ пространства и времени. «Эллинизму онъ былъ чуждъ; но и іудейство онъ не считалъ своимъ, такъ какъ онъ преобразовалъ и іудейскіе взгляды на законъ и іудейское представленіе о Мессіи. Онъ не сразу пришелъ къ сознанію себя, какъ Мессіи, но нельзя говорить ни о какой душевной борьбѣ. Іисусъ—безстрастенъ; въ то же время его ученіе—чистое, моральное, *общечеловѣческое* ученіе, которое переиначивали въ юдаистическомъ духѣ іудео-христіане, и которое было понято лишь эллинистическимъ обществомъ. Отсюда прямой выводъ: Іисусъ—человѣкъ вообще, проповѣдникъ общечеловѣческаго ученія, пришедшій къ нему... неизвѣстно какимъ образомъ... Если Іисусъ былъ дѣйствительно такимъ, какимъ его рисуетъ Штраусъ, то не есть ли онъ по истинѣ чудесный феноменъ?» [1]). При возсозданіи образа Іисуса, Штраусъ въ высшей степени странно относится къ своимъ предшественникамъ по работѣ. Парадным ходомъ имъ доступъ къ Штраусу закрытъ. Здѣсь мечутъ на нихъ громъ и молнію. Но, повидимому, очень рады ихъ принять и принимаютъ боковыми входами. Такъ, по крайней мѣрѣ, Штраусъ поступилъ съ Павлюсомъ. Будучи самымъ злостнымъ критикомъ его естественнаго объясненія чудесъ, Штраусъ самъ въ сущности прибѣгаетъ къ тому же самому методу. Онъ говоритъ: «Относительно чудесъ, совершенныхъ Іисусомъ надъ больными людьми,

---

мышленной фикціей, но продуктомъ общаго сознанія народа или религіозной партіи (147). Das ist ja eben der Fortschritt, den in neueren Zeiten die Wissenschaft der Mythologie gemacht hat, dass sie begriffen hat, wie der Mythus in seiner ursprünglichen Gestalt nicht bewusste und absichtliche Dichtung eines Einzelnen, sondern Erzeugniss des Gemeinbewusstseins eines Volkes, oder eines religiösen Kreises ist. (153—154).

На слѣд. страницѣ (148) стоитъ:... „Мы не утверждаемъ, что образованіе евангельскихъ миѳовъ совершенно свободно отъ сознательной фикціи“ ср. 152... Soll nicht gesagt sein, dass an der evangelischen Mythenbildung nicht auch bewusste Dichtung Antheil gehabt habe“ 155, vergl. s. 189.

[1]) См. предисловіе М. Н. Никольскаго къ переводу: „Жизнь Іисуса“ Штраусъ, стр. VIII.

должно сказать, что такого рода мнимыя чудеса могли быть дѣйствительно совершены Іисусомъ, но *вполнѣ естественнымъ образомъ* (sic!). Разъ Іудейскій народъ ожидалъ отъ Мессіи чудесъ и принималъ Іисуса за Мессію, было бы странно, если бы его присутствіе, его слова или прикосновеніе не доставляли больнымъ реальнаго облегченія. Мы считаемъ эти исцѣленія тѣмъ болѣе вѣроятными, чѣмъ болѣе *болѣзнь доступна для психологическихъ вліяній»* (напр. душевныя болѣзни, болѣзнь нервовъ и мускуловъ и т. п.) [1]). Можно подумать, что это говоритъ Павлюсъ.

Что положительное значеніе Штрауса въ разработкѣ «жизни Іисуса» равно нулю, это видно ясно уже изъ одного того, что онъ не имѣлъ учениковъ и продолжателей. Слѣдовательно, не было у Штрауса мысли, ухватившись за которую можно было бы извлекать дальнѣйшіе выводы [2]) *).

М. Посновъ.

---

[1]) Das Leben Jesu 425—426; рус. пер. II, 99—100 и дал.

[2]) Въ русской богослов. литературѣ капитальное изслѣдованіе о „Жизни Іисуса“ Штрауса принадлежитъ перу проф. Т. Буткевича: „Жизнь Господа нашего Іисуса Христа“. Изд. 2-е. Спб. 1887, стр. 804.

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Іисусъ Христосъ—Спаситель міра, по богослужебнымъ книгамъ православной церкви *).

IV.

Спаситель міра началъ съ того, что сообщилъ людямъ совершеннѣйшее ученіе жизни, освѣщавшее человѣку всѣ его поступки. Поэтому Онъ и называется „учащимъ на всякъ день Своимъ гласомъ". Это, впрочемъ, не означаетъ того, будто Христосъ нравственно опредѣлилъ всѣ возможныя обстоятельства человѣческой жизни. Нѣтъ, — Онъ раскрылъ намъ самую сущность нравственнаго дѣланія (любовь къ Богу и любовь къ ближнему своему—даже ко врагу—до самопожертвованія), выяснивъ это многочисленными примѣрами. Отсюда всякій „имѣющій уши слышати", всякій искренно желающій жить по христіански, свободно можетъ опредѣлить нравственную добротность и всей своей жизни, всѣхъ своихъ поступковъ. Ученіе Христово окончательно раскрылъ Духъ Святый, обильно источившій Свои дары на апостоловъ: „память Христосъ человѣкоспасительныхъ словесъ, яже отъ Отца слышавъ, апостоломъ рече, Духъ устрояетъ языкоогненнымъ видѣніемъ, посаждая благословенно усвоенную".

Ученіе Іисуса Христа не было чѣмъ-то противоположнымъ или противорѣчащимъ ученію Ветхаго Завѣта. Оно въ существѣ дѣла только глубже и шире раскрывало нравственныя основы послѣдняго и обратило на нихъ особенное вниманіе. „Рцыте беззаконіи, что слышасте отъ Спаса нашего? Не законъ ли положи и пророческая ученія?". Необходимо правда добавить, что ветхозавѣтное нравственное ученіе, „по жестокосердію евреевъ" было облечено всевозможными послабленіями, удовлетворяющими болѣе плоть, нежели духъ. Нечего говорить уже о томъ, какъ это ученіе иска-

*) Продолженіе. См. мартъ.

жено было руководителями еврейскаго народа—книжниками и фарисеями, убившими духъ закона въ пользу его буквы. А до чего дошло „жестокосердіе“ и „одебелѣніе“ еврейскаго народа, видно изъ того, какими побужденіями руководился послѣдній въ исполненіи закона. Только обѣщаніе земныхъ благъ располагало его соблюдать законъ, только „земля, текущая медомъ и млекомъ, маститая старость, многочадіе, хлѣбъ и вино, стада овецъ и воловъ“ побуждали его исполнять заповѣди Божіи

Кромѣ нравственнаго ученія, Спаситель сообщилъ людямъ и догматическое ученіе, въ которымъ разъяснилъ свой „крестъ“, т. е. совершенное имъ дѣло спасенія рода человѣческаго отъ грѣха, проклятія и смерти. Это то ученіе, которое водворяетъ въ человѣкѣ прочную надежду на будущую жизнь и одушевляетъ его на добрые и самоотверженные подвиги въ настоящей жизни. „Во днѣхъ, Христе, четыредесятихъ съ мудрыми и честными апостолы явѣ водворяяся, ввѣрилъ еси Божественное смотрѣніе, имже спасъ еси міръ, поющій Тя“. Свое дѣло Великій Учитель раскрылъ главнымъ образомъ Своимъ ученикамъ, а имъ повелѣлъ проповѣдовать его и всему міру: „міръ протекше, вѣрою проповѣдите, яже во Мнѣ видѣсте страшная и неизреченная таинства“. Въ дѣлѣ Христовомъ люди услыхали и ясное ученіе о Святой Троицѣ, смутно предлагаемое ветхозавѣтнымъ ученіемъ. Христосъ „въ насъ поживъ, нынѣ яви Троицы познаніе“, а вмѣстѣ съ тѣмъ и научилъ насъ „единственную Троицу чести, яко господоначаліе всѣхъ вѣковъ“.

«*Рождество Твое, Христе Боже нашъ, возсія мірови свѣтъ разума*»!

Жизнь Іисуса Христа, являясь полнымъ осуществленіемъ Его ученія, представляетъ для всѣхъ людей совершеннѣйшій примѣръ нравственной святости и чистоты. Христосъ—живое дѣйствительное воплощеніе нравственнаго героя. Этого не отрицаютъ даже отъявленные противники Христа. Двѣ черты Его характера раскрываются преимущественно въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ: *величайшее смиреніе и воздержаніе*. Но то раскрытіе, какое мы встрѣчаемъ здѣсь, даетъ намъ цѣльный обликъ Великаго Божественнаго Учителя жизни.

Вѣрующіе приглашаются къ подражанію въ своей жизни Іисусу Христу, приглашаются къ соревнованію съ Нимъ въ смиреніи: „нравомъ поревнуемъ Спаса Іисуса и Его смиренію („смиреніе — путь возношенія“), желающе непрестанное радости селеніе получити“, „отъ Христа такимъ образомъ взявши образъ спасенія“. Смиреніе Іисуса Христа запечатлѣваетъ всю Его жизнь, съ момента рожденія до самой смерти. „Изрядный путь возношенія, Христе, смиреніе показалъ еси, Самъ Себе истощивъ и зракъ раба пріимъ“. Творецъ принялъ образъ „твари“ для спасенія послѣдней!..

Вся послѣдующая жизнь Его—также непрестанное смиреніе, недосягаемымъ концомъ котораго являются Его позорныя страданія и безчестная, „проклятая“ смерть за родъ человѣческій. „Отъ Господа, смирившаго Себе даже до распятія и смерти тебе ради, навыкши, душе моя, отъ возношенія смиренія и отъ смиренія возношенія, о добродѣтеляхъ не возвыщайся“.

Давъ въ Своей жизни образъ величайшаго смиренія, Спаситель хотѣлъ научить тому же и всѣхъ людей, особенно Своихъ ближайшихъ послѣдователей. „Къ божественному возношенію присно возводя насъ, Спасъ и Владыка, высокотворное показа смиреніе: ноги бо ученикомъ Своима руками обмы“, добавивъ при этомъ: „аще убо вы други Мои есте, Мене подражайте: хотяй первый быти, да будетъ послѣдній, владыка, яко служитель“.

Что же показываетъ намъ сказанное? О чемъ говоритъ такое смиреніе, которое ради блага другихъ не стѣсняется принять на себя даже образъ ихъ? которое всю жизнь терпитъ страшную нищету и постоянныя преслѣдованія? которое наконецъ отдаетъ себя на всевозможныя поруганія и самую позорную смерть? И для чего?—для спасенія другихъ. *Это смиреніе и есть та величайшая любовь, которая душу свою полагаетъ за ближнихъ своихъ*, которой суждено обновить ветхую себялюбивую жизнь и создать на землѣ хоть для нѣкоторыхъ царство Божіе. Эта любовь стремится не обладать другими, но служить имъ. Она чужда всякой гордости и всегда готова быть самымъ послѣднимъ слугой, не взирая на свое (какое бы ни было высокое) положеніе. „Не уподобитися языкомъ глаголалъ еси, во еже обладати меньшими: не тако бо будетъ вамъ, Моимъ ученикомъ, яко нищій хотя есмь. Первый убо васъ да будетъ всѣмъ слуга, начальствуяй же—яко начальствуемый“. Эта любовь въ лицѣ Божественнаго Страдальца осудила всякую вражду и „мучимая, она молилась за своихъ мучителей“.

Страдальческая жизнь Христа имѣетъ глубокое психологическое значеніе. Побѣдоносныя страданія невинно-страждущаго Спасителя ободряютъ духъ праведника и всякаго „хотящаго жити благочестно о Христѣ“, ободряютъ и воодушевляютъ его на всевозможные подвиги, недоступные для другихъ людей. Такому человѣку при созерцаніи Божественныхъ страданій какъ бы нечувствительны становятся всѣ свои невзгоды и мученія земныя.

Христосъ даровалъ намъ примѣръ также и тѣлесныхъ подвиговъ: „постяся Господь человѣчески, ко изображенію нашему, побѣждаетъ искусителя, показуя наше и предѣлы надписуя намъ“. Воздержаніе имѣетъ прекрасные примѣры еще и въ Ветхомъ Завѣтѣ: „чудный Енохъ воздержаніемъ преложися отъ земли: тому образо-ревнующе, приложимся

отъ тли къ животу". Воздержаніе отрѣшаетъ человѣка отъ земного и возводитъ его къ небу. „Постився древле Моисей въ горѣ Синайстѣй, боговидецъ явися: и Илія на огненнѣй колесницѣ вознашашеся". Оно дѣлаетъ человѣка недоступнымъ кознямъ дьявольскимъ, разсѣевая ухищренія послѣдняго. „Возсія воздержаніе благолѣпіе, бѣсовскую мглу отгоняющее". И въ то же время „сей (постъ) укрѣпляетъ тѣло и просвѣщаетъ умъ и сердце". Такимъ образомъ Іисусъ Христосъ показалъ намъ „умерщвленія органъ, жизни дѣлателище", т. е. даровалъ намъ примѣръ умерщвленія Своей плоти на пользу духа и показалъ истинную жизнь послѣдняго.

Неизмѣримо великъ Христосъ, какъ учитель совершеннѣйшей жизни! Еще болѣе великъ Онъ, какъ нравственный идеалъ, осуществившій Свое высокое ученіе. Но не въ этомъ все-таки Его главная заслуга, не въ этомъ сущность спасенія рода человѣческаго. Страданія, смерть и воскресеніе Спасителя имѣютъ свое особенное, ни съ чѣмъ несравнимое, міровое значеніе, при которомъ только и получаютъ свой смыслъ и ученіе Его, и примѣръ Его жизни. „*Аще Христосъ не воста, тще убо проповѣданіе наше, тща же и вѣра наша, и почто мы бѣды пріемлемъ на всякъ часъ!*" (1 Кор. 15 гл. 14 г. 30 ст.).

Скажемъ предварительно о томъ, какъ произошло это знаменательное событіе.

Когда пришелъ часъ, „имѣяй престолъ—небо и подножіе—землю, Бога Отца Слово и Сынъ соприсносущный, на жребяти безсловеснѣмъ, смирися, въ Виѳанію пришедъ. Тѣмже дѣти еврейскія, вѣтви руками держаще, хваляху гласомъ: осанна въ высшихъ, благословенъ грядый Царь Израилевъ!" Такъ торжественно встрѣчали іудеи Іисуса Христа при входѣ Его въ Іерусалимъ. Народъ, очевидно, помнилъ еще Его слова „со властію", Его безчисленныя чудеса и питалъ надежду на земное воцареніе своего Учителя и Чудотворца... Немного прошло времени послѣ указаннаго событія, зависть и злоба человѣческія не вынесли такого торжества своего Обличителя („іудейскіе древнепророкоубійцы, люди—богоубійцы зависть нынѣ содѣла Тебѣ, на крестъ вознесшіе. Слове Божій"), и Христосъ былъ схваченъ какъ преступникъ и представленъ на судъ человѣческій. „Судяй всей земли" и „яко злодѣй Праведникъ осудися". Оклеветанный ложью людской, Божественный Страдалецъ былъ отданъ на поруганіе языческой стражи. Беззаконные „одѣяша Тя ругательно въ порфиру и вѣнецъ, яко царь, ругающеся, тростію главу Твою ударяюще". А Страдалецъ невинный свободно предаетъ Себя на эти поруганія и кротко переноситъ ихъ. „Его же проповѣда агнца Исаія, грядетъ на заколеніе вольное и плещи даетъ на раны, ланиты на заушенія, лица же не отврати отъ срамоты заплеваній".

„*Страшное и преславное таинство днесь дѣйствуемо зрится: неосязаемый удержавается; вяжется разрѣшаяй Адама отъ клятвы; испытуяй сердца и утробы неправедно испышуется; въ темницѣ затворяется, иже бездну затворивый; Пилату предстоитъ, Ему же трепетомъ предстоятъ небесныя силы; заушается рукою созданія Создатель; на древо осуждается Судяй живымъ и мертвымъ*“. „Днесь вѣнцемъ отъ тернія облагается, иже ангеловъ Царь („обложился еси вѣнцемъ поруганія, землю живописавый цвѣты“); въ ложную багряницу облачается, одѣваяй небо облаки („баграницею поруганія одѣялся еси, облаки одѣваяй твердь“); заушеніе пріятъ, иже во Іорданѣ свободивый Адама“.

Закончились всѣ эти поруганія позорнымъ крестомъ, Спаситель міра былъ преданъ „безобразной“ мучительной смерти. Каждый членъ святой плоти терпитъ такимъ образомъ безчестіе насъ ради: „глава—терніе; лице—оплеванія; челюсти—заушенія; уста—во оцтѣ растворенную желчь; ушеса — хуленія злочерствая; плещи — біенія; и рука — трость; всего тѣлесе—протяженіе на крестѣ; членове—гвоздія; и ребра—копіе“. „*Изряднѣе же всего—крестъ*“. Скорбное чувство христіанина при созерцаніи Божественныхъ страстей выразилось въ глубоко-трогательномъ и высоко-поэтическомъ пѣснопѣніи. „Днесь Владыка твари и Господь славы на крестѣ пригвождается, и въ ребра прободается, желчи и оцта вкушаетъ сладость церковная; вѣнцемъ отъ тернія облагается покрываяй небо облаки; одеждею облачится поруганія, и заушается бренною рукою, Создавый человѣка; по плещема біенъ бываетъ одѣваяй небо облаки; заплеванія и раны пріемлетъ, поношенія и заушенія, *и вся терпитъ мене ради осужденнаго, Избавитель мой и Богъ*“.

Человѣческая злоба не удовлетворилась физическими страданіями распятаго Страдальца; она старалась еще и душевно уязвить свою жертву и тѣмъ отягчить Ея муки. „На мѣстѣ лобнѣмъ іудеи Тебе распяша, Христе, покиваша главами своими, смѣющеся и ругающеся: Ты же терпѣлъ еси, во еже спасти насъ“. Страшное дѣло совершилось на землѣ: люди распяли своего Господа и Спасителя и всячески ругались надъ Нимъ. Только небольшая кучка друзей Христа, во главѣ съ Пречистою Матерью, стояла у креста и скорбѣла съ Господомъ за родъ человѣческій... Но когда люди оказались безчувственными къ такому зрѣлищу и, не разсуждая о послѣдствіяхъ, совершали неслыханное злодѣйство,— сама природа заговорила. „Страсть Твою, Владыко, небо и земля чувствующе, измѣняхуся явѣ, Царя всѣхъ Тя показующе воистинну“. Природа оказалась чувствительнѣе человѣка къ совершавшимся на Голгоѣ событіямъ и страшными явленіями проявила свой ужасъ. „Земля, не терпящи зрѣти дерзновенія, трясошеся, каменіе распадашеся, угасаше солнце, колебахуся горы и холми страхомъ державы Твоея“. „Тварь

содрагашеся, распинаема Тя видящи, горы и каменія страхомъ распадахуся, и земля сотрясашеся, и адъ обнажашеся, и соомрачашеся свѣтъ во дни, зря Тебе, Іисусе, пригвождена ко кресту".

Вмѣстѣ съ грозными трепетаніями природы, совершились и другія знаменательныя событія въ моментъ смерти Спасителя. „Тебѣ вознесшуся днесь, родъ еврейскій погибе, церковная завѣса раздрася на двое". Раздраніе церковной завѣсы, какъ святыни ветхозавѣтнаго храма, святыни — скрывавшей отъ человѣческаго взора „Святое Святыхъ", означало отторженіе Богомъ еврейскаго народа: „церковная свѣтлость раздрася, еврейское являющи отпаденіе". Кромѣ того, „гроби мнози, отверзошася и тѣлеса восташа святыхъ мужей. Адъ низу стенетъ"... Среди такихъ потрясающихъ явленій вселенной Сынъ Божій „въ руцѣ Отцу предалъ пресвятую душу Свою". Необычайная смерть Распятаго подѣйствовала, наконецъ, и на людей: многіе возвращались отъ креста, бія себя въ грудь, и даже римскій „сотникъ, видѣвъ чудо, ужасеся".

Умершаго Христа погребаютъ Его тайный ученикъ Никодимъ и богатый мужъ изъ Аримаѳеи Іосифъ. „Тебе, одѣющагося свѣтомъ яко ризою, снемъ Іосифъ съ древа съ Никодимомъ и, видѣвъ мертва, нага, непогребена, благосердный плачъ воспріимъ, рыдая глаголаше: увы мнѣ, сладчайшій Іисусе, Его же вмалѣ солнце на крестѣ висима узрѣвшее мракомъ облагашеся, и земля страхомъ колебашеся, и раздирашеся церковная завѣса: но се нынѣ вижу Тя, мене ради волею подъемша смерть. Како погребу Тя, Боже мой, или какою плашаницею обвію? Коима ли рукама прикоснуся нетлѣнному Твоему тѣлу? или кія пѣсни воспою Твоему исходу, Щедре?.." Источникъ жизни—въ гробу! „Ужаснися, боящся небо, и да подвижатся основанія земли: се бо въ мертвецѣхъ вмѣняется въ высшихъ живый, и во гробъ малъ страннопріемлется". Трепетное опасеніе чего-то неизбѣжнаго и безпокойство господствуютъ среди погубившихъ Жизнодавца. Благоговѣйное молчаніе сковываетъ уста вѣрныхъ христіанъ предъ гробомъ своего Спасителя. „Да молчитъ всякая плоть человѣча и да стоитъ со страхомъ и трепетомъ и ничтоже земное въ себѣ да помышляетъ: Царь бо царствующихъ и Господь господствующихъ приходитъ заклатися и датися въ снѣдь вѣрнымъ. Предходятъ же Сему лицы ангельстіи со всякимъ началомъ и властію, многоочитіи херувимы и шестокрилатіи серафими, лица закрывающе".

Видя странныя событія послѣднихъ дней Іисуса Христа, ученики Его въ страхѣ разбѣжались. И только тотъ, кто возлежалъ у своего Учителя на персѣхъ, затѣмъ—Пречистая Богоматерь и жены мироносицы неотступно слѣдовали за Нимъ. Сердце скорбящей Матери сжималось отъ боли, при видѣ страданій своего Божественнаго Сына. „Дѣва Господеви вопіяше матерски: болѣзни, ихже не имѣхъ внегда родити

Тя, Сыне, остріи касаются сердца моего. Не терплю на крестѣ пригвождена Тя зряще, Свѣте, очію моею". „Болѣзненно стеняще, матерски восклицающи и отъ внутреннихъ скорби не терпящи, на крестъ взирала еси къ Рожденному изъ твоего чрева, чадо, вопіюще: что видѣніе сіе? како страждеши естествомъ безстрастный? всяко хотя родъ человѣческій отъ тли свободити". „Увы мнѣ, чадо мое! что сіе сотворилъ еси? красный добротою паче всѣхъ человѣкъ—бездыханный, беззрачный являешися, не имѣя вида, ниже доброты; увы мнѣ, мой свѣте! не могу спяща зрѣти Тя, утробою уязвляюся и лютое оружіе сердце мое проходитъ". Припоминаются Богоматери тѣ минуты, когда Ей была предсказана неизреченная радость. Что же такое происходитъ теперь?! „Сицевыя ли Ми Гавріилъ радости приносяше благовѣщанія, Чадо? отъиди исполнити неизреченный совѣтъ и божественное смотрѣніе". Непонятно Ей и то, зачѣмъ нужно такъ ужасно страдать ея Сыну, зачѣмъ наконецъ Его смерть? „Камо идеши, Чадо мое сладчайшее, Христе? чесо ради скорое теченіе сіе, Долготерпѣливе, течеши нелѣпостно"? „Увы мнѣ, чадо любезнѣйшее! Како Тя лютый народъ и неблагодарный ко кресту пригвозди?" Какъ бы даже упрекъ вылетаетъ изъ наболѣвшей материнской груди: ну, что воздали Тебѣ за всѣ Твои благодѣянія? „Что Ти воздаде еврейскій безаконный соборъ безблагодатный, многихъ и великихъ Твоихъ даровъ, Сыне мой, наслаждейся?" И какъ Ты, Божественный мой Сынъ, могъ страдать и умереть? „Зрящи на древѣ Тя висима, недоумѣваюся и не поемлю высоты таинства и глубины великихъ судебъ твоихъ". „Тлѣнія Тя кромѣ родихъ изъ чрева, прежде вѣкъ Его же Отецъ роди: и како тлѣеши? человѣцы терзаютъ Тя, Сыне, и ребра ископоваютъ копіемъ, и руцѣ съ ногама пригвождаютъ безчеловѣчно".

Но глубокое благоговѣніе и преданность волѣ Божіей утишаютъ материнскую скорбь, и Матерь Божія уже воспѣваетъ смиреніе своего Сына: „пою Твое смиреніе, Боже мой!" Безграничная любовь къ Своему дѣтищу съ другой стороны располагаетъ Ее даже умереть съ Нимъ вмѣстѣ: „хотѣла быть съ Тобою умрети"; *„ни отъ гроба Твоего востану, чадо мое, ни слезы точащи престану раба Твоя, дондеже и азъ сниду во адъ: не могу бо терпѣти разлученія Твоего, Сыне Мой"*. Мысль о божествѣ Своего Сына настраиваетъ Ее уже по иному, и Она дерзновенно вопіетъ къ Нему: „востани и возсіяй Солнце, и прославлюся въ сынѣхъ земнородныхъ", „потщися востани, яко да прославлю съ міромъ ужасное смотрѣніе Твое".

Услышанъ материнскій вопль, изъ живоноснаго гроба раздаются чудныя утѣшенія: „не рыдай Мене, Мати, зрящи на древѣ повѣшена Твоего Сына и Бога, на водахъ повѣсившаго землю неодержимо и всю тварь создавшаго: ибо воскресну и прославлюся и адова царствія сокрушу крѣпостію и

пагублю того силу, и связанныя избавлю отъ злодѣйства его, яко благоутробенъ, и Отцу Моему приведу, яко человѣколюбецъ". *„Не рыдай Мене Мати, зрящи во гробѣ, Его же во чревѣ безъ сѣмене зачала еси Сына; возстану бо, и прославлюся, и вознесу со славою непрестанно, яко Богъ, вѣрою и любовію Тя величающія".* Правда, „земля покрываетъ Мя хотяща, но устрашаются адовы вратницы, одѣяна видяще одеждою окровавленною, Мати, отмщенія: враги бо крестомъ паразивъ яко Богъ, воскресну паки и возвеличу Тя!" Утѣшена Скорбная Матерь, а изъ гроба между тѣмъ слышится новый чудный гласъ, успокаивающій на этотъ разъ разомедшуюся стихію. „Что рыдаеши, тварь, на крестѣ видящи и во гробѣ жизни Дателя, яко землена? возстанетъ бо, обновляяй тя свѣтло, тридневнымъ воскресеніемъ адъ низложивъ и мертвыя совоздвигъ, восхваляющія Его". .

Какъ же въ самомъ дѣлѣ могъ страдать и умереть Богочеловѣкъ, носившій въ Себѣ божественное нетлѣніе и безстрастіе? Онъ страдалъ и умеръ какъ человѣкъ, но не какъ Богъ; божество Его не страдало. „Стражду яко человѣкъ, и спасу, яко человѣколюбецъ въ Мя вѣрующіе"; „распялся еси плотію, безстрастный естествомъ Отчимъ"; „пригвожденъ тѣломъ, пожреся Христосъ"; „распеншагося плотски и божествомъ не пострадавша Іисуса поютъ ангели". Заблуждаются поэтому люди, которые говорятъ, что на крестѣ страдалъ и самъ Богъ. „Иже Божеству страсть прилагающіи, заустителся вси чужемудренніи: Господа бо славы, плотію распята, не распята же естествомъ божественнымъ, яко во двою естеству единаго величаемъ". Но оставаясь безстрастнымъ, божество Христа въ то же время ипостасно было пріобщено плоти. „Не прóста солнце на крестѣ висяща человѣка, но Бога воплощенна зря, помрачается". „Страстемъ непричастенъ Ты пребылъ еси, Слове Божій, плотію пріобщився страстемъ: но рѣшиши Отъ страстей человѣка, страстемъ бывъ страсть, Спасе нашъ, единъ бо еси безстрастенъ и всесиленъ". Здѣсь-то и заключается тайна богочеловѣчества Спасителя. Страданія человѣка, хотя бы и невиннаго, не могли во всякомъ случаѣ выстрадать вину всего человѣчества и существенно обновить послѣднее, дать ему источникъ вѣчной жизни. Между тѣмъ Божественный Страдалецъ это именно и дѣлаетъ. *Страдая по плоти, Онъ Своимъ божествомъ, ипостасно соединеннымъ съ плотію, придаетъ страданіямъ характеръ міровою событія, несущаго съ собою обновленіе всей вселенной* *).

Свящ. **М. Ашихминъ.**

---

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Тѣло и его судьба съ христіанской точки зрѣнія *).

Въ послѣднее время среди богослововъ начинаетъ пользоваться все большимъ и большимъ сочувствіемъ еще одна теорія воскресенія, высказанная еще Григоріемъ Нисскимъ. Такъ по мнѣнію проф. Несмѣлова, человѣкъ въ моментъ разрушенія міра создастъ себѣ новое тѣло своею собственною творческою силою. Тѣло это будетъ аналогично прежнему, хотя и станетъ превосходить его по своимъ качествамъ. Изъ какого матеріала оно будетъ составлено, этотъ вопросъ для насъ безразличенъ: можетъ быть въ него войдутъ тѣ элементы, которые были въ земномъ тѣлѣ, а можетъ быть совершенно иные.

Данное предположеніе устраняетъ тѣ трудности, съ которыми связаны два предшествующія. Но и оно, быть можетъ, вслѣдствіе своей оригинальности и непривычности для мысли, способно вызывать нѣкоторыя возраженія. Если, говорятъ, человѣкъ воскреснетъ не съ своимъ тѣломъ земнымъ, а съ какимъ-то инымъ, созданнымъ особою творческою силою, то загробное воздаяніе не будетъ полнымъ. Во время земной жизни тѣло принимало участіе во всѣхъ дѣлахъ человѣка, какъ добрыхъ, такъ и злыхъ; оно испытывало грѣховныя наслажденія; оно же и терпѣло страданія вслѣдствіе борьбы съ собою, самопожертвованій и самоотреченія. Законъ правды будто бы требуетъ, чтобы *та самая* плоть, которая подвизалась на поприщѣ грѣха и добродѣтели, въ будущей жизни вкушала удовольствія или мученія. Иначе не было бы единства и тождества субъекта дѣятельности и вмѣненія.

*) Окончаніе. См. апрѣль.

Но если признавать необходимымъ, чтобы непремѣнно то же самое тѣло, которое принимало участье въ дѣятельности человѣка на землѣ, мучилось или блаженствовало на небѣ, то нужно требовать, чтобы каждый человѣкъ по воскресеніи получилъ снова всю ту массу матеріи, которая послѣдовательно входила въ его организмъ съ момента рожденія и до смерти, а между тѣмъ это требованіе, какъ мы старались доказать, совершенно неудобопріемлемо для разума. Затѣмъ данный взглядъ основывается на томъ наивномъ представленіи о тѣлѣ, по которому оно 1) можетъ радоваться или страдать, 2) быть субъектомъ дѣятельности и отвѣтственности. На самомъ дѣлѣ оно само по себѣ никакихъ ощущеній испытывать не можетъ. Послѣднія иногда вызываются тѣломъ, но принадлежатъ нашему сознающему духу. Плотскія грѣховныя наслажденія испытываются все же нашей душею, хотя и по поводу тѣхъ или иныхъ физіологическихъ раздраженій. Равнымъ образомъ лишь въ переносномъ смыслѣ можно говорить о виновности въ чемъ либо тѣла и необходимости для него именно подвергнуться наградѣ или наказанію. Въ дѣйствительности оно въ той же мѣрѣ не можетъ быть субъектомъ отвѣтственности, какъ и носимая человѣкомъ одежда. Способность самоопредѣленія принадлежитъ только свободной человѣческой личности, которая и должна получить соотвѣтствующую мзду въ будущей жизни. Для полноты этой мзды самое большее можно требовать того, чтобы люди по воскресеніи испытывали не духовныя только, но психо-физическія радости и наслажденія (и, конечно, что бы таковыя относились къ тому же самому субъекту, который заслужилъ ихъ тѣмъ или инымъ поведеніемъ на землѣ), въ нѣкоторомъ соотвѣтствіи съ получаемыми ими въ земной жизни, но никакъ не того, чтобы эти муки и удовольствія вызывались раздраженіями тѣхъ же самыхъ матеріальныхъ частицъ, которыя входили въ составъ тѣла человѣка въ различные періоды его жизни.

Указываютъ на то, что разбираемая теорія воскресенія не даетъ полнаго удовлетворенія сердцу человѣка. Если каждый изъ насъ воскреснетъ не съ своимъ собственнымъ тѣломъ, то мы, прощаясь съ умершимъ родственникомъ или другомъ, навѣки разстаемся съ его матеріальной оболочкой. А между тѣмъ она намъ такъ дорога, мы такъ къ ней привязаны, такъ ее любимъ. Наше чувство неразрывно относилось къ физическому и къ духовному облику дорогого лица. Въ нѣкоторыхъ

случаяхъ, какъ напримѣръ при любви между лицами разнаго пола, привязанность къ плоти даже перевѣшиваетъ привязанность къ душѣ. Влюбленному, лишившемуся обожаемой дѣвушки, хотѣлось бы снова увидѣть ее такой, какой онъ зналъ ее здѣсь на землѣ; его не утѣшитъ мысль о какомъ-то новомъ тѣлѣ, которое будетъ создано ея душой за предѣлами гроба. Его сердце жаждетъ воскресенія той самой плоти, которою онъ любовался въ счастливѣйшіе моменты своей земной жизни.

Съ точки зрѣнія наивнаго чувства, можетъ быть, это и такъ. Но совершенно иначе представляется дѣло для развитаго разума и просвѣтленнаго разумомъ сердца. А между тѣмъ критеріемъ истинности той или другой теоріи слѣдуетъ считать ея соотвѣтствіе съ требованіями логической мысли, а не нашимъ слѣпымъ желаніемъ, часто основаннымъ на непониманіи дѣла.

Вѣдь предметомъ нашей любви является не сама по себѣ матеріальная масса нашего тѣла, постоянно мѣняющаяся въ своемъ составѣ. Оно дорого намъ лишь постольку, поскольку на немъ лежитъ печать духа, которымъ онъ созидается и который въ себѣ отражаетъ. Но эта печать сохранится и на тѣлѣ будущаго вѣка, хотя бы оно и было вновь сотворено изъ иныхъ элементовъ. Его структура будетъ какъ разъ соотвѣтствовать духовной индивидуальности человѣка не въ меньшей, а скорѣе даже въ большей степени, чѣмъ соотвѣтствуетъ теперь. Слѣдовательно, то, что мы признаемъ въ тѣлѣ умирающаго цѣннымъ, останется въ немъ и по воскресеніи. Изъ него будутъ удалены лишь тѣ элементы, которые сами по себѣ всегда мертвы, постоянно уходятъ изъ человѣческаго организма и снова въ него возвращаются.

Ссылаются на примѣръ Спасителя, воскресшаго съ тѣмъ же самымъ тѣломъ, съ которымъ Онъ былъ положенъ во гробъ. Но примѣръ этотъ съ разсматриваемой стороны не даетъ намъ права на какія бы то ни было заключенія. Вѣдь тѣло Христа не подвергалось тлѣнію и не вступило, по смерти Его, въ общій круговоротъ міровой жизни. Естественно было, поэтому, для Іисуса возстать изъ мертвыхъ именно съ Своею пречистою плотію, распятою и погребенною въ землѣ. Тѣхъ препятствій, которыя не дозволяютъ намъ допустить тожество воскресшихъ тѣлъ съ умершими, въ данномъ случаѣ не существуетъ. Примѣръ возстанія Христова можетъ развѣ лишь склонить насъ

къ тому предположенію, что люди, оставшіеся въ живыхъ ко времени страшнаго пришествія, сохранятъ свои собственныя тѣла, хотя и измѣненныя примѣнительно къ условіямъ жизни на новой землѣ и новомъ небѣ.

Слова Спасителя: «*сущіе во гробѣхъ* услышатъ гласъ Сына Божія и изыдутъ», а равно и выраженіе ап. Павла: «подобаетъ тлѣнному *сему* облещися въ нетлѣніе и мертвенному *сему* облещися въ безсмертіе» будто бы съ рѣшительностью указываютъ на возстаніе человѣка съ тѣмъ самымъ тѣломъ, съ которымъ онъ былъ положенъ въ могилу. Но такое заключеніе, по нашему мнѣнію, вовсе нельзя признавать необходимымъ. Слова Христовы уже по тому одному нельзя понимать буквально, что ко времени второго пришествія мертвые не будутъ лежать «во гробѣхъ», ихъ тѣла разсѣются по всему міру и будутъ находиться далеко отъ ихъ первоначальной могилы. Смыслъ даннаго мѣста, очевидно, тотъ, что не иные какіе люди, а тѣ самые, которые умираютъ и трупъ которыхъ полагается во гробѣ, воскреснутъ для будущей жизни. Ими лишь утверждается, слѣдовательно, тожество субъекта смерти и воскресенія, а субъектомъ является душа, личность человѣка, а не его тѣло. Подобнымъ же образомъ можно изъяснять и выраженіе апостола языковъ. «Подобаетъ тлѣнному сему облещися въ нетлѣніе», т. е. необходимо, чтобы человѣкъ, имѣющій *перстное* тѣло, замѣнилъ его болѣе совершеннымъ, легкимъ и небеснымъ. Можно толковать эти слова и нѣсколько иначе въ примѣненіи именно къ тѣлу умершаго. Въ такомъ случаѣ въ нихъ слѣдуетъ влагать такой смыслъ: должно, чтобы тлѣнное тѣло *замѣнилось* тѣломъ нетлѣннымъ и мертвенное *замѣнилось* безсмертнымъ. А какъ произойдетъ эта замѣна: путемъ ли превращенія стараго тѣла въ новое, или же путемъ созданія послѣдняго, объ этомъ св. апостолъ умалчиваетъ. Правда изъясняя такъ приведенныя мѣста изъ св. писанія, мы прибѣгаемъ къ несобственному толкованію, но къ нему, вслѣдъ за св. отцами и учителями церкви, постоянно приходится обращаться экзегетамъ слова Божія.

Тотъ же апостолъ сравниваетъ тѣло человѣка съ зерномъ, сгнивающимъ въ землѣ и затѣмъ произрастающимъ. Но, говорятъ, стебель происходитъ изъ того же самаго зерна, которое полагается въ землю. Слѣдовательно, и тѣло воскресшаго человѣка должно имѣть генетическую связь съ тѣломъ умершаго.

Но, прежде всего, апостолъ пользуется сравненіемъ воскре-

сенія съ произрастаніемъ зерна лишь какъ аналогіей. А аналогія никогда не бываетъ точной во всѣхъ отношеніяхъ. Иначе она превратилась бы въ тожество. Если Спаситель уподобляетъ царство небесное зерну горчичному или квасу, Себя Самого пастырю, людей овцамъ, ангеловъ жнецамъ и т. д., то это не значитъ, что сравниваемые предметы и явленія совершенно одинаковы, а значитъ лишь то, что между ними есть нѣкоторыя сходныя черты или даже одна черта, могущая въ данномъ случаѣ уяснить дѣло. Сопоставляя воскресеніе съ произрастаніемъ зерна, апостолъ хотѣлъ приблизить эту истину къ пониманію слушателей. Они никакъ не могли себѣ представить, чтобы человѣкъ, тѣло котораго сгнило, могъ снова обладать имъ въ будущей жизни. Св. Павелъ указываетъ имъ на подобное же чудо въ природѣ. Зерно, брошенное въ землю, повидимому, погибаетъ. Но изъ него выростаетъ иногда могучее дерево. Если *это* возможно, то почему не допустить и воскресенія человѣка по тѣлу, хотя бы послѣднее и уничтожилось въ могилѣ.

Затѣмъ, если даже требовать точности приведенной аналогіи, то и тогда она скорѣе говоритъ въ пользу нашего пониманія воскресенія, нежели традиціоннаго. Дерево имѣетъ генетическую связь съ зерномъ, но оно выростаетъ собственно не изъ зерна, какъ аггрегата извѣстныхъ матеріальныхъ элементовъ, а развивается своею собственною внутреннею силою, которая и уподобляетъ себѣ окружающую среду, впитывая изъ нея нужные соки. Ни одинъ изъ тѣхъ атомовъ, которые заключались въ зародышѣ, не сохраняется въ зрѣломъ растительномъ организмѣ. Въ немъ все, рѣшительно все *новое*, созданное *изнутри*, при помощи матеріала, доставляемаго извнѣ. Сходство между зерномъ и деревомъ заключается лишь въ тожествѣ жизненной силы и въ единствѣ типа того и другого. Но такое сходство, несомнѣнно, будетъ и между тѣлами людей умершаго и воскресшаго, такъ какъ послѣднее будетъ создано тѣмъ же самымъ человѣкомъ, которому принадлежало первое.

По своимъ качествамъ тѣла умершихъ людей будутъ частію сходны съ тѣлами живущихъ, частію отличны отъ нихъ. При этомъ одни изъ этихъ качествъ будутъ принадлежать всѣмъ людямъ, другія только нѣкоторымъ.

Тѣло человѣка, по воскресеніи, будетъ дѣйствительнымъ тѣломъ, слѣдовательно, матеріальнымъ. Какъ таковое, оно должно обладать всѣми свойствами матеріи онтологическими и

гносеологическими. Къ первымъ относятся: пространственность или протяженность, непроницаемость, дѣлимость, скважность, вѣсомость; ко вторымъ: цвѣтъ, вкусъ, плотность и запахъ. Впрочемъ вѣсомость тѣлъ, опредѣляемая въ настоящее время извѣстнымъ устройствомъ земли и всей вселенной, вмѣстѣ съ преображеніемъ міра, можетъ измѣниться. По крайней мѣрѣ въ словѣ Божіемъ есть намеки на то, что тѣла праведниковъ будутъ болѣе легкими, эластичными и подвижными сравнительно съ нашими теперешними тѣлами. Вообще сохранятся неизмѣнными тѣ качества человѣческаго организма, которыя имѣютъ метафизическій (объективный) характеръ, существуя независимо отъ нашего ума и нашихъ чувствъ и безъ которыхъ тѣло перестало бы быть тѣмъ, что оно есть, т. е. тѣломъ Что же касается свойствъ гносеологическихъ (субъективныхъ), то они, хотя и будутъ принадлежать воскресшимъ людямъ, но могутъ носить совершенно иной характеръ, чѣмъ какой носятъ теперь. Кромѣ того, воскресшія тѣла будутъ имѣть и такія качества, которыя антологически свойственны имъ и въ настоящее время, но скрыты отъ насъ вслѣдствіе ограниченности нашего чувственнаго познанія. Какъ слѣпорожденный ничего не знаетъ о цвѣтахъ, такъ и мы теперь не можемъ представить себѣ многаго изъ того, что присуще внѣшнему міру вообще, нашему тѣлу въ частности. Въ будущей же жизни, вмѣстѣ съ общимъ развитіемъ человѣка, раскроются его физическія и духовныя очи, въ безчисленное количество разъ утончатся всѣ органы чувствъ, и онъ увидитъ въ окружающемъ его матеріальномъ бытіи, а равно и въ своемъ собственномъ тѣлѣ, такія дивныя качества, о которыхъ раньше не имѣлъ никакого понятія.

Тѣла воскресшихъ людей будутъ аналогичны тѣламъ живущихъ на землѣ не только по матеріальному составу, но и по своему строенію, по своей формѣ. Каждый человѣкъ сохранитъ типъ своего земного тѣла, по которому родные и знакомые тотчасъ же будутъ узнавать другъ друга. И это вполнѣ понятно. Новое тѣло станетъ создавать себѣ тотъ же человѣкъ, который покинулъ старое; естественно, что на немъ отразится его духовная индивидуальность, печать которой лежала на организмѣ и во время земной жизни. Единство духовной физіономіи перстнаго и небеснаго человѣка повлечетъ за собою сходство и физіономіи тѣлесной.

Нужно полагать, что наша внѣшность за предѣлами гроба

будетъ еще болѣе типична, чѣмъ въ настоящее время. Пока мы живемъ на землѣ, хорошее и дурное въ насъ перемѣшано. Нѣтъ такого человѣка, въ которомъ погасла бы искра добра, и нѣтъ такого, въ которомъ не было элементовъ зла. Наша воля еще не имѣетъ опредѣленнаго, строго установившагося направленія, которое могло бы, такъ сказать, застыть на нашемъ лицѣ. Послѣднее принимаетъ то симпатичное, то антипатичное выраженіе, то озаряется свѣтомъ вдохновенія, согрѣвается теплomъ любви, то искажается отъ гнѣва и другихъ злобныхъ аффектовъ. Равнымъ образомъ нѣтъ людей, живущихъ исключительно высшею идейною стороною духа, и нѣтъ людей совершенно пошлыхъ, равнодушныхъ къ истинному и прекрасному. Отсюда и физіономія каждаго изъ насъ временами становится осмысленной и одухотворенной, временами плотяной, отвратительно чувственной и гнусной. Послѣ смерти каждый самоопредѣляетъ себя въ сторону добра или зла, истины или лжи, окончательно кристаллизуется, пріобрѣтаетъ опредѣленный моральный обликъ. Онъ или дѣлается подобнымъ ангеламъ, устремляясь душею своею впередъ къ идеалу совершенства и находя въ добрѣ свое высшее счастье, или же низвергается въ пучину зла, начиная служить исключительно діаволу, пріобрѣтая злобно дьявольское настроеніе. Въ первомъ случаѣ на его лицѣ станетъ отражаться печать духовныхъ совершенствъ, во второмъ на немъ будетъ лежать Каинова печать боготступничества и безсильной злобы. Такимъ образомъ, тѣла праведниковъ въ будущей жизни станутъ казаться намъ еще болѣе привлекательными, чѣмъ они были на землѣ, тѣла грѣшниковъ, наоборотъ, станутъ вызывать отвращеніе и гадливость.

Творецъ создалъ человѣка совершеннымъ и по тѣлу. Оно было облечено крѣпостью, не знало болѣзней, изнеможенія и увяданія. «Богъ смерти не сотвори», «созда человѣка въ неистлѣніе». Но ядъ грѣха заразилъ не только духовную, но и физическую нашу природу. Въ нее было внесено ядоносное начало тлѣнія, старчества и болѣзней. Различныя органическія функціи, какъ напримѣръ, питанія и размноженія, вслѣдствіе примѣси къ нимъ патологическаго элемента, получили эстетически непріятный характеръ. Борьбу противъ слѣдствій грѣхопаденія вообще и по отношенію къ тѣлу въ частности ведетъ еще здѣсь на землѣ Церковь Христова. Но результатъ этой борьбы въ полной мѣрѣ обнаружится только въ царствѣ

славы на новомъ небѣ и новой землѣ, когда упразднится послѣдній врагъ земнородныхъ — смерть, и когда Богъ будетъ всяческая во всѣхъ. Тогда и физическая наша природа будетъ возстановлена въ своемъ нервопачальномъ блескѣ. Тѣло сдѣлается нетлѣннымъ и безсмертнымъ, никогда не старѣющимся, но всегда юнымъ, чуждымъ какихъ бы то ни было болѣзней, свободнымъ отъ всѣхъ отвратительныхъ функцій, одухотвореннымъ, просвѣтленнымъ и вообще эстетически прекраснымъ. Такое преображеніе нашего плотскаго организма и его качествъ въ будущей жизни подробно изображается въ словѣ Божіемъ (Фил. 3, 21; I Солун. 4, 17; I Кор. 15, 42, 44, 53 — 54; Апок. 7, 16) и у свят. отцевъ церкви. Такъ Епифаній Кипрскій сравниваетъ тѣло наше, опускаемое въ могилу, съ кускомъ матеріи, отдаваемой для чистки бѣльнику. Какъ изъ куска матеріи по выходѣ изъ станка бѣльника, исчезаютъ всѣ прежнія, грязнившія его пятна и другія несовершенства, такъ точно и въ тѣлѣ по выходѣ изъ могилы, какъ изъ станка бѣлильника, не останется ничего, нынѣ возмущающаго и унижающаго его. А по словамъ Іоанна Златоуста «Богъ разрушаетъ наше тѣло, намѣреваясь создать его снова, и сперва выводитъ живущую въ немъ душу, какъ бы изъ какого дома, дабы потомъ, воздвигнувъ его въ лучшемъ видѣ, опять ввести въ него душу съ большею славою. Если у кого статуя испортилась отъ ржавчины и отъ времени, и многія части ея отвалились, то онъ, разбивъ ее, бросаетъ въ горнило и, тщательно переплавивъ, дѣлаетъ ее лучшею. И какъ разрушеніе такой статуи въ горнилѣ не есть уничтоженіе ея, но возобновленіе, такъ и смерть нашихъ тѣлъ не есть уничтоженіе, но обновленіе ихъ. Но и этою стороною примѣра не довольствуйся, но простирайся умомъ къ болѣе важному. Ваятель, ввергая въ горнило мѣдное тѣло, получаетъ оттуда статую не золотую и безсмертную, но дѣлаетъ ее такою же мѣдною; а Богъ, ввергая въ землю тѣло перстное и смертное, возвращаетъ тебѣ статую золотую и безсмертную; ибо земля, принявъ тѣло смертное и тлѣнное, возвращаетъ его нетлѣннымъ и безсмертнымъ.

Примѣчаніе.

Для обезпеченія физической природы человѣка въ св. Писаніи употребляются три термина: прахъ или персть (греч. Χῶμα), тѣло (σῶμα) и плоть (σαρξ).

Первымъ словомъ называется то вещество, изъ котораго

составленъ человѣческій организмъ, внѣ его связи съ душею. Оно употреблено, напримѣръ, Моисеемъ при разсказѣ о сотвореніи человѣка: «и созда Богъ человѣка, персть вземъ отъ земли». Этотъ терминъ прилагается и къ трупу умершаго, лишенному живительной силы, и вслѣдствіе этого разлагающемуся на свои составныя части. «И возвратится персть въ землю, яко же и бѣ», говоритъ Экклезіастъ, оттѣняя въ данномъ случаѣ матеріальное происхожденіе тѣла и вытекающую отсюда его судьбу (возвращеніе въ свое первобытное состояніе) и противополагая таковую судьбѣ духа, происшедшаго отъ Бога и отходящаго къ Богу. Со словомъ *персть* въ библіи не соединяется какого бы то ни было въ собственномъ смыслѣ этическаго колорита, но все же къ нему примѣшивается нѣкоторый оттѣнокъ пренебреженія. Въ широкомъ смыслѣ *персть* иногда называется и весь человѣкъ съ душею и тѣломъ. (Быт. 18. 27), называется для указанія его ничтожества, пустоты и скоропреходимости его существованія. Въ такомъ случаѣ какъ бы забывается о высшей сторонѣ его природы, о томъ, что онъ созданъ по образу Божію и вслѣдствіе этого «громамъ повелѣваетъ», какъ царь и Богъ, а вниманіе обращается исключительно на то, что по своему тѣлу онъ «въ прахъ истлѣваетъ» какъ червь, происшедши изъ земли и снова возвращаясь въ землю.

Такимъ образомъ терминомъ *прахъ* обозначается аггрегатъ тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ человѣческое тѣло, внѣ ихъ связи съ одушевляющимъ ихъ психическимъ началомъ. Существенный признакъ, оттѣняемый въ этомъ понятіи, есть признакъ мертвенности.

Σῶμα указываетъ на совокупность всѣхъ свойствъ человѣческаго тѣла, безразлично мертваго или живого,—свойствъ антологическихъ и гносеологическихъ: протяженности, дѣлимости, непроницаемости, скважности, извѣстнаго цвѣта, запаха, фигуры, плотности, вкуса. Съ этимъ терминомъ ассоціируется представленіе о тѣхъ свойствахъ человѣческаго организма, которыя 1) общее у него съ камнемъ, деревомъ, кускомъ металла—словомъ, всѣми неодушевленными предметами (отсюда, быть можетъ, общность термина для обозначенія физическаго тѣла и тѣла человѣка), 2) обусловливаются его анатоміей и физикой. Что же касается свойствъ человѣческаго тѣла, какъ живого организма, свойствъ, опредѣляемыхъ его физіологіей,

различными процессами и отправленіями, то они въ понятіи, выражаемомъ словомъ σῶμα остаются въ тѣни.

Терминъ σῶμα съ этической точки зрѣнія является абсолютно нейтральнымъ. Къ нему не примѣшивается ни положительнаго, ни отрицательнаго моральнаго колорита. Не соединяется съ нимъ и того оттѣнка пренебреженія, который, какъ мы видѣли присущъ термину *прахъ*. Нѣтъ въ немъ и намека на мертвенность или живость человѣческаго организма. Оно одинаково можетъ быть прилагаемо и къ разлагающемуся трупу умершаго и къ цвѣтущему жизнью и красотою тѣлу юноши.

Христіанскій взглядъ на тѣло (σωμα) противоположенъ дуалистическому воззрѣнію на него, какъ на начало, не только злое, но и единственный источникъ всѣхъ золъ. Такое воззрѣніе мы встрѣчаемъ въ будуизмѣ, неоплатонизмѣ и гностицизмѣ. Въ этихъ же ученіяхъ находимъ требованіе аскетизма, направленнаго къ разрушенію человѣческой природы. Требованіе это въ названныхъ религіозныхъ и философскихъ системахъ вполнѣ понятно. Если бытіе матеріальнаго міра есть зло, или если цѣль жизни—нирвана, то угашеніе духа и изможденіе плоти получаетъ извѣстный смыслъ. Съ христіанской точки зрѣнія все создано Богомъ совершеннымъ, и тѣло человѣка даже въ большей степени, чѣмъ остальныя творенія—«добро зѣло». Оно есть «храмина» (2 Кор. 5, 1, 4; ср. 2 Петр. 1, 14) и «сосудъ» души (2 Кор. 4, 7), причастно тѣлу Христову (1 Кор. 6, 15: Еф. 5, 30), является обителью св. Духа (1 Кор. 5, 19), должно становиться жертвою живою, святою и благоугодною Богу (Рим.—12, 1; ср. 1 Сол. 5, 23).

Терминъ *плоть* (σάρξ) употребляется въ св. писаніи въ самыхъ разнообразныхъ значеніяхъ.

Прежде всего онъ прилагается къ живому человѣческому тѣлу съ плотію и кровію, съ костьми и жилами, со всѣми его органическими отправленіями и совершающимися въ немъ физіологическими процессами (Быт. 2, 23; Лев. 17, 14, Быт. 6, 17; 7, 15, 16, 21). Съ нимъ ассоціируется представленіе о теплотѣ животной жизни, о непрестанной кипучей внутри организма работѣ, о всей совокупности его функцій. Въ особенности данный терминъ характеренъ для той области нашего матеріальнаго бытія, которая имѣетъ ближайшее и непосредственное отношеніе къ духу, иногда его внутренно возбуждая, захватывая въ свою сферу и подчиняя. Это та сто-

рона тѣла, которая служитъ удобною почвою для возникновенія грѣховъ чувственности, обжорства, пьянства и сладострастья. Дуалистическія религіи и философскія системы признаютъ плоть въ этомъ смыслѣ саму по себѣ чѣмъ-то нечистымъ и сквернымъ.

Христіанству такой взглядъ совершенно чуждъ. Оно учитъ, что можно ѣсть и пить во славу Божію (1 Кор. 10, 31) и благословляетъ бракъ, освящая таинствомъ плотскій союзъ между мужемъ и женою. Но въ то же время оно не можетъ одобрить и ученія современныхъ неохристіанъ, признающихъ плоть равноцѣнной духу, называющихъ ее святой, говорящихъ о св. сладострастьи и т. д. По ученію слова Божія, *плоть*, какъ и все созданное Богомъ,—добро, но, тѣмъ не менѣе, она ниже духа и должна подчиняться ему. Если же нормальное отношеніе между ними извращается, если не духъ господствуетъ надъ плотью, а плоть надъ духомъ, она начинаетъ служить источникомъ страстей, унижающихъ человѣка и постыдныхъ для него, какъ разумно-нравственнаго существа. Тогда возникаетъ то направленіе человѣческой жизни, которое въ св. писаніи называется также *плотію*, но уже въ несобственномъ порицательномъ значеніи этого слова. Въ послѣднемъ смыслѣ разсматриваемый терминъ обозначаетъ такое состояніе человѣка, при которомъ онъ живетъ преимущественно чувственною стороною своего существа, забывая о высшемъ назначеніи, не имѣя никакихъ идеальныхъ интересовъ. Съ этой точки зрѣнія плотскими людьми должны быть признаны пьяницы, развратники, обжоры,—словомъ тѣ, которые исключительно служатъ чреву и низшему чрева, уподобляясь «скотомъ несмысленнымъ» и даже становясь худшими ихъ. (Рим. 8, 7—10; 7, 5; Гал. 5, 16—17; Еф. 2, 3).

Въ еще болѣе широкомъ смыслѣ слово плоть употребляется въ св. Писаніи для указанія на грѣховное состояніе человѣка, хотя бы таковое и не носило исключительно чувственнаго характера (Быт. 6, 3). Въ такомъ значеніи встрѣчаемъ мы разсматриваемый терминъ у ап. Павла. Въ его посланіяхъ выраженіе «человѣкъ плотской» аналогично выраженію человѣкъ «душевный». Онъ называетъ дѣлами плоти и такіе грѣхи, которые не могутъ быть выводимы изъ чувственной природы человѣка, напримѣръ: идолослуженіе, волшебство, вражду, ссоры, зависть, гнѣвъ, распри, разногласіе, ереси, ненависть (Гал. 5, 12, 21). Наконецъ, терминъ σάρξ служитъ для выра-

женія понятія о человѣкѣ вообще со всею совокупностью его не только физическихъ, но и духовныхъ отправленій, для указанія полноты и цѣлостности человѣческой природы. Въ такомъ значеніи употребленъ онъ евангелистомъ Іоанномъ въ первой главѣ: «и слово плоть бысть и вселися въ ны» (стр. 14). Въ такомъ же смыслѣ неоднократно употребляетъ данное слово и ап. Павелъ (Рим. 3, 20; 1 Кор. 1, 29; Гал. 2, 16).

Павелъ Лавитовъ.

Епископъ Порфирій Успенскій.

Краткій очеркъ его жизни и первыя страницы „Книги бытія его“.

---

19 апрѣля исполнилось ровно 25 лѣтъ со дня смерти епископа Порфирія Успенскаго, посвятившаго почти всю свою жизнь изученію положенія православія на нашемъ ближнемъ востокѣ, а также и тѣхъ памятниковъ древней христіанской старины, какими такъ богатъ востокъ и какіе въ значительной своей части и теперь еще остаются не только необслѣдованными вполнѣ, но даже и неприведенными еще въ извѣстность. И нужно ли уже говорить о томъ, что къ такому именно роду дѣятельности почти неудержимо влекли епископа Порфирія всѣ лучшія свойства его души, всѣ его особенности. Обладая вообще очень выдающимися умственными способностями и счастливымъ даромъ легко и непринужденно усваивать иностранные языки до степени свободнаго употребленія ихъ въ живой разговорной рѣчи, онъ обладалъ также какою-то особенной воспріимчивостію ума ко всему новому и интересному, необыкновенно живымъ стремленіемъ къ изученію памятниковъ древней христіанской старины, рѣдкимъ даромъ необыкновенно живой въ отношеніи ко всему наблюдательности и большимъ умѣніемъ непринужденно привлекать къ себѣ и къ своему дѣлу людей самаго разнообразнаго положенія въ обществѣ, находящихся въ непосредственномъ соприкосновеніи съ предметами его изученія. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ обладалъ также неистощимо живой и чуткой любовью къ природѣ и какимъ-то особеннымъ въ ея тайны проникновеніемъ. При этомъ, къ чему бы онъ ни подходилъ на своемъ пути и чего бы ни касался, какъ предмета своего наблюденія, онъ всегда и во всемъ обнаружи-

валъ необыкновенную мѣткость взгляда, никогда и ни въ чемъ неизмѣнявшую ему остроту пониманія и какой-то особенный даръ охватывать и обнимать каждый предметъ своего изученія и живымъ чувствомъ и самымъ широкимъ пониманіемъ въ одно и то же время.

Нѣкоторыя изъ этихъ особенностей его таланта и ума замѣчены были въ будущемъ епископѣ Порфиріи уже въ то время, когда, подъ мірскимъ именемъ Константина Успенскаго, онъ обучался еще въ родной ему Костромѣ—сначала въ духовномъ училищѣ, а затѣмъ и въ мѣстной духовной семинаріи, въ періодъ времени съ 1812 по 1824 годъ [1]). Особенное вниманіе остановлено было въ это время, повидимому, на его особенныхъ способностяхъ къ изученію древнихъ и новыхъ языковъ, почему тотчасъ же по окончаніи курса семинаріи, со степенью студента, онъ и опредѣленъ былъ на должность учителя греческаго языка въ младшіе классы Макарьевскаго духовнаго училища. Но еще полнѣе и всестороннѣе опредѣлены были его дарованія и наклонность къ научнымъ изысканіямъ, несомнѣнно, уже въ С.-Петербургской духовной академіи, куда, оставивъ свои занятія въ Макарьевскомъ духовномъ училищѣ, онъ поступилъ въ 1825 году въ составъ VIII академическаго курса. Здѣсь же, въ послѣдній годъ своего пребыванія, именно 15 сентября 1829 года, онъ принялъ и монашество, съ именемъ Порфирія, какъ бы напередъ уже освобождая себя этимъ отъ разныхъ житейскихъ волненій и заботъ для болѣе свободнаго и безраздѣльнаго служенія наукѣ и знанію.

Тѣмъ не менѣе, какъ и всѣ почти воспитанники духовныхъ академій, новый іеромонахъ и потомъ архимандритъ Порфирій около 11 лѣтъ состоялъ на учебно-воспитательной службѣ, сначала около двухъ лѣтъ въ Петербургѣ въ должности законоучителя 2 кадетскаго корпуса, а затѣмъ въ Одессѣ въ таковой же должности преподавателя Закона Божія при Ришельевскомъ лицеѣ. Затѣмъ, съ послѣдующимъ преобразованіемъ этого лицея, съ 1 января 1838 года, въ новый учебный типъ, онъ назначенъ былъ въ немъ профессоромъ богословія, церковной исторіи и церковнаго права. Въ этой почетной должности онъ оставался, однако, очень недолго за полученіемъ, съ 18 іюля того же года, новаго назначенія

[1]) Епископъ Порфирій Успенскій родился въ 1804 году въ г. Костромѣ, въ семьѣ соборнаго псаломщика Александра Матвѣевича Успенскаго.

на постъ ректора Херсонской духовной семинаріи и профессора богословскихъ наукъ.

Въ это же время, по распоряженію духовнаго и свѣтскаго начальства, онъ занималъ и много другихъ, большею частію почетныхъ должностей, для прохожденія которыхъ призываемому на эти посты лицу необходимо было обладать и значительной широтой теоретическихъ знаній, и большой практической опытностію въ дѣлахъ, относящихся къ предмету вѣдѣнія тѣхъ или другихъ учрежденій. Въ этотъ же періодъ своей спеціально учебной и административной дѣятельности онъ назначенъ былъ, съ 1 мая 1834 года, настоятелемъ Одесскаго Успенскаго монастыря и 20 того же мая возведенъ былъ въ санъ архимандрита.

Чрезвычайно внимательное и аккуратное исполненіе архимандритомъ Порфиріемъ обязанностей по занимаемымъ имъ въ Одессѣ прямымъ и нѣсколькимъ побочнымъ должностямъ заполняло, нѣтъ сомнѣнія, все его время. Но обитавшій въ немъ необыкновенно бодрый и живой духъ даже и въ такой кипучей дѣятельности какъ будто не находилъ еще для себя достаточно полнаго во всемъ удовлетворенія. Въ 1836 году онъ находитъ возможнымъ для себя совершить поѣздки въ Бессарабію и живописный Крымъ, побуждаемый къ этому, несомнѣнно, одною лишь живою жаждой побольше видѣть, слышать, знать и какъ можно ближе подойти къ природѣ и жизни народной.

По тѣмъ же, несомнѣнно, побужденіямъ живого ко всему интереса, онъ, состоя уже въ отвѣтственной должности ректора Херсонской духовной семинаріи и будучи, слѣдовательно, очень занятъ своими непосредственными дѣлами, онъ охотно принимаетъ на себя обревизованіе уѣздныхъ и приходскихъ училищъ Херсонской губерніи и выполняетъ это дѣло, несомнѣнно, съ такимъ же полнымъ въ отношеніи ко всему вниманіемъ, съ какимъ онъ неизмѣнно относился и ко всякому вообще поручаемому ему дѣлу.

Къ началу 1841 года призваніе архимандрита Порфирія къ болѣе широкому полю наблюденій и къ болѣе разнообразной научно-административной дѣятельности успѣваетъ уже, повидимому, окончательно опредѣлиться. Въ это время онъ вызывается изъ Одессы въ Петербургъ для полученія новаго назначенія на постъ настоятеля церкви при Императорской русской миссіи въ г. Вѣнѣ. Это назначеніе онъ при-

нимаетъ съ самою живой радостію, вполнѣ сознавая то, что съ этимъ назначеніемъ ему открывается уже полная возможность ближайшимъ образомъ ознакомиться съ огромной новой страной, войти въ непосредственное отношеніе съ очень значительной группой ея православнаго населенія, тщательно изучить религіозное и экономическое положеніе этого населенія въ иновѣрной странѣ, а также и все то, что сохранилось въ его средѣ отъ древнихъ лѣтъ болѣе значительнаго во всѣхъ отношеніяхъ и попреимуществу интереснаго для науки.

Архимандриту Порфирію было въ это время всего только около 38 лѣтъ. Его душевныя силы и дарованія были теперь въ полномъ уже расцвѣтѣ и онъ буквально горѣлъ жаждой труда и самой энергической дѣятельности. Поэтому не представляется уже ничего особеннаго въ томъ, что за очень непродолжительное сравнительно время своей службы въ этой должности, продолжавшейся только полтора года, независимо отъ исполненія своихъ обязанностей по управленію ближайшими дѣлами посольской церкви и переживанія самыхъ разнообразныхъ впечатлѣній, настроеній и чувствъ въ огромномъ европейскомъ городѣ, онъ совершилъ довольно продолжительную поѣздку по Далматскому побережью для непосредственнаго ознакомленія съ религіозно-нравственнымъ и экономическимъ положеніемъ разныхъ вѣроисповѣдныхъ группъ населенія этого края и для изученія сохранившихся здѣсь памятниковъ древней христіанской старины и святыни.

Такая энергическая дѣятельность новаго настоятеля церкви при нашей Императорской въ Вѣнѣ миссіи не могла не остановить на себѣ вниманія учрежденій и лицъ, завѣдывавшихъ въ Петербургѣ нашими духовными дѣлами, и не получить оцѣнки, вполнѣ соотвѣтствующей ея внутреннему достоинству. И вотъ этотъ неутомимый въ своей области работникъ еще разъ вызывается въ Петербургъ для предоставленія ему новаго еще болѣе широкаго поля дѣятельности въ Св. землѣ, для очень сложнаго и во многихъ отношеніяхъ весьма щекотливаго труда, какой могъ быть и принятъ, и успѣшно выполненъ такимъ только компетентнымъ и широко подготовленнымъ къ научнымъ занятіямъ лицомъ, какимъ былъ архимандритъ Порфирій. Ему дается порученіе отправиться на востокъ для ознакомленія съ нуждами православія въ Сиріи и Палестинѣ и для уясненія и изысканія средствъ

къ постепенному улучшенію и упроченію положенія восточныхъ христіанъ на будущее время.

На эту поѣздку архимандритъ Порфирій употребилъ свыше трехъ лѣтъ съ 3 мая 1843 года по 23 іюня 1846 года, и успѣлъ прекрасно выполнить возложенное на него порученіе. На пути къ мѣсту своего новаго назначенія, съ очень большою пользой для себя и для своего дѣла, онъ около четырехъ мѣсяцевъ провелъ въ Одессѣ и свыше двухъ недѣль въ Константинополѣ, знакомясь въ это время съ людьми, могущими быть для него и для его дѣла полезными, и изучая тѣ условія, среди которыхъ ему предстояло потомъ жить и дѣйствовать. Затѣмъ все остальное до возвращенія въ Россію время онъ употребилъ уже на ближайшее изученіе востока. Сначала, еще на пути въ Іерусалимъ, онъ посѣтилъ изъ Бейрута Дамаскъ и Триполи. Затѣмъ, съ 20 декабря 1843 года до 7 августа 1844, онъ провелъ уже во Св. землѣ за подробнымъ и обстоятельнымъ ознакомленіемъ съ положеніемъ православія въ этой странѣ и за изученіемъ разныхъ мѣстныхъ условій, среди которыхъ приходилось тогда жить и дѣйствовать членамъ православной церкви и въ особенности ея представителямъ. Далѣе, конецъ 1844 года, начиная съ 1 сентября, онъ провелъ въ Константинополѣ, затѣмъ около полугода, съ января по 25 іюня, въ Египтѣ и на Синаѣ и около года, съ 30 іюня 1846 года по 17 іюня 1846, на Аѳонскихъ горахъ. 23 іюня 1846 года, чрезъ Константинополь, Молдавію и Валахію, онъ направился уже въ обратный путь въ Россію, считая свою настоящую по изученію востока миссію вполнѣ уже законченной. Молдавію и Валахію онъ посѣтилъ въ это время главнымъ образомъ для того, чтобы возможно полнѣе ознакомиться съ матеріальнымъ положеніемъ мѣстныхъ монастырей, принадлежащихъ Гробу Господню, Синаю и Аѳону, и обязанныхъ ежегодными въ пользу ихъ и притомъ всегда почти очень значительными взносами и приношеніями. Въ Петербургъ онъ пріѣхалъ по такому отдаленному пути уже въ октябрѣ 1846 года.

Труды и заслуги архимандрита Порфирія по выполненію имъ этой послѣдней миссіи были, очевидно, очень плодотворны, почему, не смотря на многія испытанныя имъ по возвращеніи въ Петербургъ тревоги и огорченія, онъ получилъ съ 31 іюля 1847 года уже болѣе опредѣленное и весьма почетное притомъ мѣсто начальника первой русской миссіи

въ Іерусалимѣ, со всѣми принадлежащими такому должностному лицу правами и преимуществами. Это новое мѣсто своего назначенія онъ занималъ около семи лѣтъ и за это время успѣлъ вторично посѣтить очень многія мѣста въ Сиріи и Св. землѣ, а также во второй разъ посѣтилъ и Египетъ, всегда, повидимому, таинственно привлекавшій къ себѣ его особенное вниманіе.

За наступленіемъ восточной войны 1854 — 1856 годовъ архимандритъ Порфирій долженъ былъ оставить свой постъ при Палестинской миссіи и возвратиться на родину. Здѣсь, на полной свободѣ отъ всякихъ другихъ дѣлъ, онъ занялся приведеніемъ въ порядокъ богатыхъ матеріаловъ, собранныхъ имъ за эти послѣдніе годы въ Св. Землѣ и вообще на нашемъ православномъ востокѣ.

Но вслѣдъ за окончаніемъ восточной войны онъ снова получаетъ командировку на востокъ для собиранія свѣдѣній по церковной архитектурѣ и живописи, для описанія церковныхъ утварей, библіотекъ и архивовъ и для установленія болѣе близкихъ сношеній съ коптскимъ духовенствомъ, которымъ онъ успѣлъ заинтересовать русское правительство еще со времени своей первой въ эти края поѣздки. Для этой новой поѣздки архимандрита Порфирія на востокъ предназначался подлежащими вѣдомствами одинъ только годъ; но взятое имъ на себя необыкновенно сложное дѣло вынудило его пробыть на востокѣ свыше трехъ лѣтъ, съ 24 апрѣля 1858 года до 13 августа 1861. Иначе, онъ не успѣлъ бы со всею точностію опредѣлить достоинство подлежавшаго его изученію матеріала, надлежащимъ образомъ описать его, отобрать изъ него все болѣе важное и интересное для своихъ новыхъ научныхъ коллекцій и хоть нѣсколько распредѣлить этотъ новый матеріалъ по отдѣльнымъ кагегоріямъ, соотвѣтственно его содержанію. Особенно много научнаго и вообще очень интереснаго матеріала давалъ архимандриту Порфирію Св. Аѳонъ, почему въ 1858, 1859 и 1861 годахъ онъ и провелъ здѣсь самую значительную часть времени, отданнаго имъ вообще для этой послѣдней поѣздки. Отсюда, со Св. Аѳонскихъ горъ, въ 1859 году онъ предпринялъ поѣздку въ сосѣднюю съ Аѳономъ Ѳессалію и на Метеорскіе острова. Отсюда же, простившись на время со святынями этихъ горъ, онъ совершилъ въ 1860 году очень продолжительную поѣздку въ Константинополь, городъ, несомнѣнно, очень боль-

шихъ достопримѣчательностей, а затѣмъ въ Малую Азію и Сирію, въ эти неисчерпаемыя сокровищницы памятниковъ древней христіанской старины и древней святыни.

Къ августу мѣсяцу 1861 года онъ считалъ свою послѣднюю миссію уже вполнѣ законченной, почему 13 числа этого мѣсяца и возвратился уже въ Петербургъ съ очень богатымъ въ научномъ отношеніи церковно-археологическимъ матеріаломъ, требовавшимъ, конечно, дальнѣйшей разработки и самаго внимательнаго изученія, чему онъ и посвятилъ теперь весь свой неустанный трудъ и все свое время. Во вниманіе къ такой многолѣтней и, можно сказать, совершенно исключительной дѣятельности онъ возведенъ былъ 14 февраля 1865 года въ санъ епископа и назначенъ вакаріемъ Кіевской митрополіи, съ званіемъ Чигиринскаго епископа. Эти новыя свои обязанности онъ исполнялъ около двѣнадцати лѣтъ и во все это время съ необыкновеннымъ усердіемъ занимался приведеніемъ въ порядокъ и научной разработкой тѣхъ цѣнныхъ и необыкновенно разнообразныхъ матеріаловъ, какіе собраны были имъ на пути всей его трудовой жизни и дѣятельности. Затѣмъ, съ 7 января 1878 года онъ назначенъ былъ членомъ Московской Синодальной Конторы, а съ 12 марта того же года и настоятелемъ Московскаго Ново-Спаскаго монастыря. Въ этихъ послѣднихъ должностяхъ, неотнимавшихъ у него слишкомъ много времени и не требовавшихъ уже отъ него особенно усиленнаго труда, онъ, несмотря на свои теперь уже очень преклонные годы, продолжалъ съ прежнею же энергіей заниматься привычнымъ для него кабинетнымъ трудомъ и жить чисто научной духовно возвышенной жизнью, среди собранныхъ имъ сокровищъ древней христіанской святыни. Среди этихъ живыхъ и разнообразныхъ картинъ навсегда уже отошедшаго отъ насъ прошлаго, онъ и самъ тихо отошелъ въ вѣчность 19 апрѣля 1885 года, на 81 году своей жизни, сохранивъ до своего послѣдняго вздоха безконечно живое влеченіе къ дальнѣйшимъ трудамъ, къ освященнымъ вѣками предметамъ своего изслѣдованія...

Этотъ неугасимо горѣвшій въ немъ огонь знанія, всегда присущее ему проникновеніе въ памятники древней старины, какая-то особенно чуткая и почти неземная любовь ко всему переставшему жить, но научно неизмѣнно живому, а также и необыкновенно рѣдкая отзывчивость его на все современ-

ное ему живое, сдѣлали то, что все написанное имъ сначала въ званіи архимандрита, а потомъ уже и епископа проливаетъ совершенно новый свѣтъ на очень многія явленія въ жизни и положеніи христіанъ нашего православнаго востока, представляетъ огромную научную цѣнность и имѣетъ очень широкое общественное значеніе. Но всего лучше и полнѣе отразилъ себя обитавшій въ этомъ дѣятелѣ живой и пытливый духъ въ необъятной массѣ собраннаго имъ матеріала, относящагося до изученія памятниковъ нашей древней христіанской старины и святыни. За изученіемъ и разработкой этого матеріала епископъ Порфирій провелъ, можно сказать, всю свою жизнь. Очень живое участіе въ этомъ сложномъ дѣлѣ успѣли уже принять и многія другія лица, въ этой области труда также достаточно компетентныя. Но всей массы этого матеріала нельзя уже было преодолѣть вдругъ даже и соединенному усилію очень многихъ. Значительная часть этого матеріала остается и теперь еще не обработанной вполнѣ и даже недостаточно приведенной еще въ извѣстность. Потребуется, вѣроятно, сдѣлать еще очень много въ этой области труда, пока все, собранное епископомъ Порфиріемъ, будетъ разобрано, надлежащимъ образомъ расцѣнено и приведено въ полную для всѣхъ извѣстность. И этими немногими словами мы нисколько не преувеличиваемъ значенія трудовъ, внесенныхъ нашимъ ученымъ изслѣдователемъ востока въ дѣло его изученія. Въ краткой біографіи епископа Порфирія, помѣщенной въ началѣ многотомнаго изданія „Книги его бытія“, о трудахъ этого дѣятеля и собранныхъ имъ матеріалахъ по изученію положенія православія на востокѣ вообще и особенно въ Святой землѣ, сказано, между прочимъ, слѣдующее: „Вывезенный имъ изъ странствованія по востоку научный матеріалъ былъ такъ обширенъ, что четверти столѣтія усидчивыхъ трудовъ такого работника, каковымъ былъ преосвященный Порфирій, не хватило, чтобы его разработать и, вѣроятно, столько же еще времени пройдетъ, пока онъ будетъ весь обнародованъ“.

Такія выдающіяся заслуги епископа Порфирія по всестороннему изученію имъ нашего православнаго востока въ его настоящемъ и прошломъ не могли не остановить на себѣ вниманія нашихъ ученыхъ обществъ и учрежденій, и особенно тѣхъ, которыя имѣютъ извѣстное прикосновеніе къ востоку, къ святынямъ древней христіанской старины, къ памятни-

камъ ея письменности. И вотъ, не проходило, кажется, и года безъ того, чтобы нашъ ученый изслѣдователь не получалъ почетнаго званія то въ одномъ, то въ другомъ изъ этихъ учрежденій. Такъ, за время своего служенія въ Кіевѣ, въ званіи перваго викарія Кіевской митрополіи, когда изученіе и разработка собранныхъ имъ на востокѣ матеріаловъ находились еще въ первой своей стадіи, онъ почтенъ уже былъ избраніемъ въ почетные и дѣйствительные члены очень многихъ ученыхъ учрежденій и обществъ. Въ 1866 году онъ избранъ былъ почетнымъ членомъ Императорскаго Новороссійскаго университета; въ 1869 году удостоенъ С.-Петербургскимъ университетомъ, honoris causa, степени доктора еллинской словесности; въ 1870 году избранъ былъ почетнымъ членомъ Московскаго Общества любителей духовнаго просвѣщенія; въ 1872 году—почетнымъ членомъ и предсѣдателемъ Кіевскаго отдѣла Славянскаго благотворительнаго Комитета; въ 1873 году—почетнымъ членомъ Московскаго Общества садоводства. Къ этому же времени относится сопричисленіе его, 31 марта 1868 года, къ ордеру Св. Анны 1 степени, и 5 ноября 1876 году къ Сербскому ордену Такова 2 степени. Затѣмъ, за время своего служенія и научной дѣятельности въ Москвѣ, онъ избранъ былъ: 27 апрѣля 1878 года дѣйствительнымъ членомъ общества исторіи и древностей россійскихъ при Московскомъ университетѣ; 21 мая того же года таковымъ же членомъ Общества древнерусскаго искусства при Московскомъ публичномъ музеѣ; 25 іюня — почетнымъ членомъ церковно - археологичевкаго музея при Кіевской духовной академіи; 2 мая 1879 года—дѣйствительнымъ, а съ 31 марта 1881 года почетнымъ членомъ Императорскаго Русскаго Археологическаго общества; 26 апрѣля того же года—дѣйствительнымъ членомъ Общества любителей церковнаго пѣнія. Наконецъ 21 мая 1882 года епископъ Порфирій избранъ былъ почетнымъ членомъ Императорскаго Палестинскаго Общества, а 1 октября того же года и затѣмъ 23 февраля 1883 года онъ почтенъ былъ избраніемъ въ почетные же члены двухъ академій—Московской и Казанской *).

А. Красевъ.

---

*) Окончаніе слѣдуетъ.

О значеніи Стоглава въ исторіи древнерусскаго церковнаго права.

(Рѣчь, сказанная 21-го марта 1910 г. на магистерскомъ коллоквіумѣ предъ защитою диссертаціи: „О Стоглавѣ: его происхожденіе, редакціи и составъ. СПБ. 1909 г.“).

По своему происхожденію Стоглавъ представляетъ собою одинъ изъ наиболѣе выдающихся и замѣчательныхъ памятниковъ законадательной дѣятельности нашей Отечественной церкви: онъ есть сводъ правилъ и постановленій, разсмотрѣнныхъ, обсужденныхъ и принятыхъ на помѣстномъ соборѣ русской церкви, состоявшемся въ 1551 году подъ предсѣдательствомъ всероссійскаго митрополита Макарія († 1563 г.), въ царствующемъ градѣ Москвѣ, въ царскихъ палатахъ, по соизволенію и при самомъ живомъ участіи со стороны царя Ивана Васильевича Грознаго. Какъ выражающій голосъ этого собора, Стоглавъ называется «*соборнымъ уложеніемъ*». Значеніе его въ исторіи памятниковъ собственно-русскаго каноническаго права громадно.

Прежде всего — это такой памятникъ, въ которомъ нашли себѣ удачное завершеніе и объединеніе весьма многіе каноническіе труды предшествующаго времени. На страницахъ Стоглава мы находимъ занесенными такіе важные (по своей древности и значенію) документы, какъ Уставъ Св. равноапостольнаго князя Владиміра, «просвѣтившаго всю землю русскую св. крещеніемъ», — (помѣщенъ цѣликомъ въ гл. 63), одно святительское поученіе митрополита Петра (гл. 77), 2 грамоты митрополита Кипріана (цѣликомъ въ гл. 64 и 65), 5 посланій митрополита Фотія (въ извлеченіяхъ—см. гл. 23—24, 37, 61, 78 и 89), одинъ отрывокъ изъ сочиненій митрополита Даніила (гл. 65 fin.), два отрывка изъ анонимнаго епископ-

скаго поученія [1]) князьямъ и всѣмъ православнымъ христіанамъ (гл. 37 и 39), два отрывка изъ сочиненій препод. Іосифа Волоцкаго, носящихъ каноническій характеръ (гл. 53 и 79), наконецъ (въ гл. 80) цѣликомъ помѣщенное одно опредѣленіе собора 1503 г. «о вдовствующихъ попѣхъ и діаконѣхъ». Не говоримъ о томъ, что многіе другіе памятники также нашли себѣ отраженіе въ Стоглавѣ, хотя и не столь ощутительнымъ образомъ, какъ вышеноименованные (т. е. не въ видѣ дословныхъ выдержекъ, а лишь въ формѣ болѣе или менѣе свободнаго перифраза, — см. гл. 12, 17 и др.). Принимая во вниманіе все это, можно смѣло сказать, что составители Стоглава съ величайшимъ уваженіемъ отнеслись и относились къ тому каноническому матеріалу, какой въ теченіе 5½ столѣтій (отъ Св. Владиміра до эпохи Ивана Грознаго) постепенно накоплялся въ русской церкви, составляя весьма цѣнный плодъ ея творческой законодательной дѣятельности. По отношенію къ собственнымъ постановленіямъ, выражающимъ голосъ самаго собора 1551 г.. каноническіе памятники предшествующаго времени играли роль подкрѣпляющихъ свидѣтельствъ и, въ качествѣ таковыхъ, ихъ можно было-бы, кажется, помѣстить въ концѣ книги, въ видѣ приложеній. Однако на самомъ дѣлѣ въ Стоглавѣ мы видимъ обратное: составители послѣдняго вносятъ ихъ въ самый текстъ «соборнаго уложенія», помѣшаютъ ихъ не только на ряду съ собственными,—собору 1551 г. принадлежащими постановленіями, но даже иногда сливаютъ ихъ съ этими послѣдними до неузнаваемости [2]).

Ясно отсюда, насколько дорого было о. о. Стоглаваго собора полученное ими отъ прежнихъ временъ наслѣдіе. Но этого мало: фактъ занесенія въ Стоглавъ прежнихъ каноническихъ памятниковъ имѣетъ громадное значеніе и для самыхъ этихъ памятниковъ, ибо 1) безъ этого нѣкоторые изъ нихъ совсѣмъ пропали-бы для потомства [3]) и 2) почти всѣ они, будучи внесены въ Стоглавъ, пріобрѣли чрезъ это самое большую степень авторитетности [4]).

---

[1]) Напечатано въ Русск. Ист. Библіот. VI, № 123.

[2]) См. въ гл. 23—24 Стоглава выдержку изъ грамоты митроп. Фотія, ср. Русск. Ист. библ. VI, № 34; тоже гл. 37 и № 123 и др.

[3]) Напр. помѣщенное въ гл. 79-й „собраніе отъ свящ. правилъ“ преп. Іосифа Волоцкаго содержится только въ Стоглавѣ.

[4]) Въ поясненіе этого можно сослаться на Уставъ св. князя Владиміра; подлинность его въ смыслѣ принадлежности кн. Владиміру отвер-

Внимательно относясь къ каноническимъ памятникамъ своей родной церкви, о. о. Стоглаваго собора въ тоже время всемѣрно заботились и о томъ, чтобы въ своихъ рѣшеніяхъ не погрѣшить противъ каноновъ церкви вселенской, противъ правилъ апостольскихъ, соборныхъ и святоотеческихъ, изложенныхъ въ Кормчей книгѣ. Они вполнѣ сознавали, что законодательная дѣятельность каждой помѣстной церкви должна утверждаться, какъ на незыблемомъ фундаментѣ, на общихъ законахъ, выработанныхъ и принятыхъ вселенскою церковью въ періодъ наивысшаго расцвѣта ея творческо-законодательной дѣятельности. О. о. собора боялись поступить самочинно и самовольно, ибо знали, что «самочинникъ не можетъ спастися, понеже самочинно ходящіи во многи бѣды впадаютъ» (Стогл. гл. 11-я).

Въ эпоху Стоглаваго собора Кормчая не имѣла одного строго опредѣленнаго вида и состава; она употреблялась въ разныхъ редакціяхъ, изъ коихъ преобладающее значеніе имѣли двѣ: *рязанская и софійская.* По справедливому замѣчанію проф. А. С. Павлова, эти названія нисколько не выражаютъ внутреннихъ особенностей той и другой редакціи; указывая на мѣсто появленія легшихъ въ основу ихъ старѣйшихъ списковъ, не даютъ какихъ-либо указаній на мѣсто происхожденія ихъ прототиповъ. Поэтому проф. Павловъ предлагаетъ называть Кормчія первой (рязанской) фамиліи *сербскими*, такъ какъ онѣ происходятъ отъ сербскаго оригинала и, за весьма рѣдкими исключеніями, никакихъ русскихъ статей въ себѣ не содержатъ, а Кормчія второй (софійской) фамиліи—*русскими*, «такъ какъ онѣ находятся въ генетической связи съ первоначальнымъ славяно-русскимъ номоканономъ и удержали въ своемъ составѣ памятники *русскаго* права» [1]). Характерно, что составители Стоглава пользовались преимущественно именно этой русской редакціей. Кромѣ того, у нихъ подъ руками была

гаетъ большинство ученыхъ (Карамзинъ, проф. Е. Е. Голубинскій, проф. Н. С. Суворовъ и мн. др.). Однако нахожденіе его въ Стоглавѣ возвышаетъ его значеніе даже въ глазахъ этихъ скептиковъ. Напр. проф. Голубинскій пишетъ слѣдующее: „Между многими позднѣйшими списками (Устава), представляющими въ варіантахъ обработку частныхъ людей, мы имѣемъ списокъ, *авторизованный церковною властію XVI в.*, именно—помѣщенный въ Стоглавникѣ“ (Ист. русск. церкви I т. стр. 620 прим., 2 изд.). Изъ этого только списка онъ считаетъ необходимо отмѣтить варіанты по сравненію съ древнѣйшимъ. находящимся въ Софійско-Новгородской Кормчей конца XIII в. (тамъ же, стр. 621—627).

[1]) Проф. А. С. Павловъ.—Курсъ церк. права, 1902 г., стр. 115.

еще такъ называемая *Сводная Кормчая*, которая составлена была также на Руси незадолго до собора 1551 г.: отсюда заимствовано въ Стоглавъ до 10 довольно пространныхъ выдержекъ (гл. 40, 44, 54, 87, 89, 90, 92, 93, 95 и 96). Заслуживаетъ вниманія, что нѣкоторыя правила, содержащіяся въ Сводной, приводятся въ Стоглавѣ не изъ нея, а изъ Кормчей русской (софійской) редакціи (см. гл. 44 fin., 55, 90, 91 и др.).

Уваженіе со стороны составителей Стоглава къ общецерковному преданію, заключенному въ канонахъ вселенской церкви, отнюдь не уменьшалось чрезъ занесеніе на страницы «соборнаго уложенія» и памятниковъ канонического права своей отечественной церкви: вѣдь и эти памятники составлялись на основаніи каноновъ обще-церковныхъ,—служили лишь частнымъ ихъ разъясненіемъ, примѣнительно къ условіямъ и потребностямъ мѣстной русской жизни.

Въ первые $4^1/_2$ вѣка (988—1448 г.г.) существованія русской церкви преобладающей формой обнаруженія ея церковно-законодательной дѣятельности, судя по сохранившимся памятникамъ, собраннымъ проф. Павловымъ[1]), были каноническіе отвѣты, пастырскія посланія, грамоты и поученія русскихъ митрополитовъ и епископовъ. Въ собраніи проф. Павлова изъ 60 памятниковъ (№№ 1—60)—цѣлыхъ 50 носятъ именно такой характеръ. Соборное начало въ этотъ періодъ дѣйствовало слабо. Соборы были и тогда, но не такіе, цѣлію созванія которыхъ было-бы изданіе правилъ и постановленій, регулирующихъ церковную жизнь. Изъ этой эпохи только одинъ соборъ Владимірскій 1274 года носитъ такой законодательный характеръ. Между тѣмъ по основнымъ церковнымъ канонамъ органомъ законодательной дѣятельности въ помѣстной церкви долженъ быть соборъ епископовъ, возглавляемый личностію первосвятителя или первоіерарха (ап. пр. 34-е, ант. 9-е), имѣющаго попеченіе о всей помѣстной церкви.

Излишне распространяться о томъ, что соборъ Стоглавый вполнѣ удовлетворяетъ и этому требованію: подъ предсѣдательствомъ митрополита Макарія на немъ присутствовали всѣ архіереи (9) сѣверно-русской митрополіи; дѣятельное участіе принимали на соборѣ также представители бѣлаго и чернаго духовенства. Сопоставляя его съ другими соборами, бывшими

[1]) Въ VI т. Русск. Ист. библ., изд. Имп. Археогр. Ком. (2 изд. СПБ. 1908 г.).

ранѣе, слѣдуетъ замѣтить, что онъ находится съ ними въ самой тѣсной генетической связи. Прежде всего, у него не мало есть точекъ соприкосновенія съ соборомъ Владимирскимъ 1274 года. Не даромъ проф. Голубинскій, говоря объ этомъ соборѣ, вспомнилъ и о соборѣ Стоглавомъ [1]). Въ исторіи соборовъ русской церкви, носящихъ законодательный характеръ, соборъ 1274 года является какъ-бы чуднымъ прологомъ, въ сжатомъ видѣ предъизображающимъ то, что имѣло раскрыться впослѣдствіи, и въ частности—на соборѣ 1551 г.

Начиная съ половины XV вѣка, когда русская церковь фактически дѣлается независимой отъ власти Константинопольскаго Патріарха, становится автокефальной,—съ этого времени соборное начало въ ней замѣтно оживляется: соборъ дѣлается самой высшей инстанціей по всѣмъ дѣламъ церковнымъ. Замѣтно оживляется и законодательная дѣятельность русской церкви. «Автонефальность русской церкви (скажемъ словами историка митрополита Макарія) совершенно естественно вела къ тому, что вся высшая правительственная, судебная и, добавимъ, *законодательная* власть въ русской церкви должна была, согласно основнымъ канонамъ вселенской церкви, сосредоточиться въ церковныхъ соборахъ, какъ наивысшей формѣ церковнаго авторитета» [2]).

Дѣйствительно, съ этихъ поръ соборы и чаще, чѣмъ прежде, созываются, и, главное, дѣлаются значительнѣе во многихъ отношеніяхъ: кругъ вопросовъ, подлежащихъ ихъ разсмотрѣнію, расширяется, компетенція возрастаетъ, организація получаетъ большую опредѣленность. Великіе князья Московскіе, чрезвычайно много содѣйствовавшіе тому, чтобы русская церковь пріобрѣла самостоятельность, ничуть не препятствовали росту въ ней соборнаго начала; наоборотъ—они содѣйствовали этому росту и весьма охотно созывали соборы, потому что такимъ

[1]) „Намъ рѣшительно думается, что собственною мыслію митрополита (Кирилла III) было то, чтобы начертать возможно полную картину всѣхъ недостатковъ современной церковной жизни съ осужденіемъ всѣхъ (этихъ недостатковъ), какъ много спустя времени сдѣлалъ это Стоглавый соборъ, и что если онъ (м. Кириллъ) не привелъ своей мысли въ исполненіе, то причиною сего должны быть считаемы условія внѣшнія, литературныя, именно—что у него съ его сотрудниками не доставало литературной способности на то, чтобы изготовить цѣлую книгу дѣяній соборныхъ, подобную дѣяніямъ Стоглаваго собора“ (Проф. Голубинскій Е. „Ист. русс. церкви“, 2-й т. стр. 67, ср. 77).

[2]) Макарій. Ист. русск. церкви, VIII, 171.

путемъ они легче могли добиться отъ представителей церковной іерархіи уступокъ въ пользу государства и въ то же время удобнѣе могли проявлять свою попечительность о церкви и оказывать вліяніе на ходъ всѣхъ вообще церковныхъ дѣлъ, какого не имѣли ни великіе, ни удѣльные князья предыдущаго періода [1]).

Оживленію соборнаго начала въ русской церкви содѣйствовало также замѣчаемое со второй половины XV вѣка пробужденіе русской религіозной мысли, выразившееся въ борьбѣ двухъ теченій ея или направленій, изъ коихъ одно можно назвать *консервативнымъ*, а другое *либеральнымъ*, критическимъ. Представителемъ перваго былъ преп. Іосифъ Волоколамскій: «во всѣхъ возрѣніяхъ его, говоритъ В. И. Жмакинъ, съ особенною яркостью выступаетъ одна характерная черта,— это благоговѣніе къ церковнымъ авторитетамъ». Онъ вполнѣ и безусловно вѣрилъ въ истинность всѣхъ памятниковъ церковной письменности; терминъ: «*Божественныя писанія*» онъ понималъ слишкомъ широко, разумѣя подъ нимъ не только священное богодухновенное Писаніе, но и житія святыхъ, и церковныя пѣснопѣнія, и даже «градскіе законы» царей греческихъ, помѣщавшіеся въ Кормчей [2]). Полную противоположность его воззрѣніямъ представляли взгляды преп. Нила Сорскаго, — утверждавшаго, что «*писанія многа, но не вся божественна суть*» [3]). Разногласія между «осифлянами» и «заволжскими старцами» касались многихъ вопросовъ церковно-религіозной и церковно-общественной жизни (напр. о значеніи внѣшняго обрядоваго благочестія, о правахъ вдовыхъ священниковъ, о правѣ мірянъ на учительство въ церкви, о казни еретиковъ и др.). Но самымъ жгучимъ вопросомъ въ ихъ спорахъ былъ вопросъ о правѣ монастырей владѣть вотчинами, населенными крестьянами. Этотъ вопросъ возбудилъ въ первой четверти XVI вѣка между «осифлянами» и «нестяжателями» ожесточенную литературную полемику; но еще ранѣе того онъ сдѣлался предметомъ соборнаго обсужденія въ 1503 г.

На соборѣ 1503 г. нестяжатели—заволжцы (Нилъ Сор-

[1]) Проф. А. С. Павловъ. „Курсъ церк. Права“, стр. 168; И Лихницкій „Освящ. соборъ въ Москвѣ, XVI—XVII в.“ (Хр. Чт. 1906, I, 78—79).

[2]) В. И. Жмакинъ „Митр. Даніилъ и его сочиненія“, стр. 22, 15, 16, прим. 4.

[3]) Тамъ же, стр. 26 и 27.

скій, Паисій Ярославовъ) впервые возвысили открыто свой голосъ противъ монастырскаго вотчиновладѣнія, желали преобразовать русское монашество, поставить его на большую высоту. На этотъ разъ побѣду одержали «осифляне», хотя по нѣкоторымъ другимъ вопросамъ постановленія сдѣланы въ духѣ «нестяжателей» [1]). Борьба продолжалась при митрополитѣ Даніилѣ (соборы 1525 г. и 1531 г. на Максима Грека и Вассіана Косого): это второй актъ драмы. Наконецъ при митрополитѣ Макаріи разыгрался и третій—заключительный актъ той же борьбы. Послѣ сверженія митроп. Даніила въ 1539 г. заволжцы ожили духомъ настолько, что ко времени Стоглаваго собора ихъ идеи, чрезъ посредство іерея Сильверста, Князя А. Курбскаго, А. Адашева и др. членовъ «*Избранной рады*», стали извѣстны молодому Царю Ивану Васильевичу и возбудили къ себѣ у него даже сочувствіе. Вліяніе этихъ идей несомнѣнно чувствуется при чтеніи первыхъ царскихъ вопросовъ, изложенныхъ въ 5-й главѣ Стоглава.

Иначе говоря,—по замыслу соборъ 1551 года долженъ былъ имѣть реформаціонное значеніе: если бы всѣ соборные отвѣты были составлены тѣми же лицами, которыя заготовили программу для собора, то несомнѣнно жизнь русской церкви была бы направлена въ другое русло, отличное отъ прежняго. Но либеральный по замыслу, соборъ Стоглавый оказался въ высшей степени консервативнымъ по своему выполненію. Произошло же это оттого, что партія осифлянъ и на сей разъ съумѣла одержать побѣду надъ своими противниками, побѣду настолько полную, что даже приговоръ отъ 6 августа 1503 г. ей удалось отмѣнить (см. гл. 89).

Такимъ образомъ ясно изъ всего сказаннаго, что по отношенію къ предшествующему времени Стоглавъ имѣетъ значеніе заключительнаго итога.

Не менѣе важное значеніе имѣлъ онъ и для времени послѣдующаго: въ теченіе цѣлыхъ 150 лѣтъ онъ, на ряду съ Кормчей книгой, нормировалъ русскую церковную жизнь; по нему вершили судъ и управу носители церковной власти; изложенными на его страницахъ правилами и постановленіями руко-

[1]) Напр. о невзиманіи мзды за хиротонію—приговоръ отъ 6 августа 1503 г.; Акты Арх. Эксп. I № 382: Е. Голубинскій—„Ист. русск. ц." II, 614—615.

водствовались духовные отцы и пастыри русскаго народа. Этому зтмѣчательному памятнику и посвящена наша книга.

Въ заключеніе считаемъ своимъ долгомъ выразить глубокую благодарность ордин. профессору Н. В. Покровскому за его неизмѣнно-участливое отношеніе къ нашей работѣ, многіе полезные совѣты и руководство; профессорамъ В. Н. Бенешевичу и Н. К. Никольскому за совѣты и указаніе нѣкоторыхъ списковъ Стоглава и профессору И. Е. Евсѣеву за трудъ прочтенія нашего сочиненія.

Священникъ **Дм. Стефановичъ.**

Апрѣля 17 дня 1910 года. Печатать разрѣшается. И. о. Ректора С.-Петербургской духовной академіи профессоръ *Ив. Троицкій.*

Редакторъ, профессоръ С.-Петербургской духовной академіи
Петръ Смирновъ.